التعليل المقاصدي

عند

الطاهر بن عاشور

دراسة أصولية تطبيقية

الطَّبْعَةُ الأُولَى

١٤٤٤ هـ - ٢٠٢٣ م

التعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور

دراسة أصولية تطبيقية

إعداد
الدكتورة ياسمين محمد خالد منصور
باحثة في الدراسات الفقهية والأصولية

تقديم
الأستاذ الدكتور محمد خالد منصور
مدير برنامج دكتوراه وماجستير الفقه المقارن وأصول الفقه
بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة الكويت

أصل هذا الكتاب

رسالة دكتوراه في أصول الفقه الإسلامي

نوقشت بكلية الشريعة بجامعة العلوم الإسلامية العالمية

في الأردن بتاريخ ١٤/٦/٢٠٢٣م بتقدير ممتاز.

تقديم
الأستاذ الدكتور محمد خالد منصور

مدير برنامج دكتوراه وماجستير الفقه المقارن
وأصول الفقه بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة الكويت

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام علىٰ أشرف المرسلين، وعلىٰ آله وصحبه أجمعين، ومن اهتدىٰ بهديه واستن بسنته إلىٰ يوم الدين.

وبـعــد:

فإن البحث في الدراسات الشرعية علىٰ مستوىٰ الدراسات العليا يتطلب تتبعًا دقيقًا في المشكلات البحثية التي تتميز بالأمور الآتية:

أولًا: وجود إضافة علمية ذات جدوىٰ في موضوع التخصص، وخاصة في الفقه وأصوله.

ثانيًا: كون هذه الإضافة تقدم خدمة نوعية في جانب من جوانب التخصص.

ثالثًا: تفتح آفاقًا في الدراسات الشرعية المتصلة بها، وتكون منطلقًا خصبًا للعديد من الدراسات التي يتم فيها استكمال هذه الإضافة العلمية بأبعاد مختلفة.

رابعًا: كون هذه الإضافة تتميز بالواقعية العلمية، بمعنىٰ: أن الإضافة ليست نظرية محضة، بل هي إضافة تنتج أبعادًا تطبيقية.

وقد وفق الله عَزَّوَجَلَّ ابنتي العزيزة الدكتورة ياسمين – حفظها الله ورعاها، وزادها توفيقًا وتسديدًا –، لكي تختار مشكلة دراسة عميقة، ومهمة في باب المقاصد الشرعية، وهي: «التعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور»، ببيان معناه عنده، وأقسامه، وتطبيقاته.

هذا وإن علم المقاصد الشرعية علم نشأ من رحم المصادر الأصولية، وموارده الأصلية، وجذوره العميقة قد انطلقت من مباحث العلة الشرعية، ومسالكها، وحقيقتها، وعلاقتها بالمصالح؛ إذ العلة ضبط دقيق للمصلحة الشرعية بصورة يمكن انتقالها علىٰ المحال الأخرىٰ، بضوابط مخصوصة، وما تبع ذلك من ابتكار الأصوليين، وعلىٰ رأسهم الإمام الجويني مراتب المصالح، والتي قسموها إلىٰ مصالح ضرورية وحاجية وتحسينية، وما تفرع عن هذه المراتب من تفصيلات نمت في علم أصول الفقه الإسلامي، إضافة إلىٰ مباحث المصلحة المرسلة، وما يتعلق بالاستحسان وسد الذريعة بكونهما أصلين من أصول مبدأ النظر في مآلات الأفعال.

كل هذه المباحث وغيرها كانت الجذور التي نما عليها علم المقاصد بصورته المعاصرة بعدها أسهم فيه العز بن عبد السلام، والشاطبي، وابن تيمية، وغيرهم من علماء المقاصد إسهامًا بنوا فيه نظرية متكاملة لهذا العلم الجليل.

ولقد انقطع حبل الكتابة المستقلة في علم المقاصد بعد هؤلاء العلماء مدة من الزمن إلىٰ أن جاء الطاهر بن عاشور فوضع كتابه: «مقاصد الشريعة الإسلامية»، والذي يعتبر إضافة مهمة تكميلية لهذا العلم؛ إذ انفرد الطاهر بن عاشور بإضافات مهمة في سياق بناء هذا العلم تأصيلًا من خلال كتابه المقاصد، وتطبيقًا من خلال تفسيره التحرير والتنوير، وكشف المغطىٰ شرح الموطأ.

ولقد دار البحث الذي بين أيدينا حول نقاط مهمة حاول أن يجيب عنها، وأعتقد أن الباحثة قدمت جديدًا في مجال الكتابة في مقاصد الشريعة عند الطاهر بن عاشور في جملة من القضايا:

القضية الأولىٰ: أن غاية علم المقاصد الشرعية في أصله إنما نشأ ليضبط العمل بالمصالح العامة والخاصة والجزئية، وبمعنىٰ آخر: المقاصد العامة والخاصة والجزئية، وبمعنىٰ آخر: الحكم العامة والخاصة والجزئية؛ إذ إن أصل علم المقاصد

نشأ من العلة الشرعية المنضبطة، ومحاولات الأصوليين لضبط متعلقات العلة عند إجراء القياس، حتىٰ ضبطوا ذلك بمسالك تتراوح بين النص والإجماع والاجتهاد عن طريق السبر والتقسيم والمناسبة والطرد والدوران، وذلك عند إجراء التعليل بالعلة، إذ التعليل بالعلة يشمل مرحلتين: إثبات العلة بمسالكها، ثم الاستدلال بها بضوابط وشروط خاصة، وضعها الأصوليون في أركان القياس، ومنعوا الشطط فيها في باب قوادح العلة لضمان سلامة إجراء القياس.

وكذلك الحال فإن الباحثة الكريمة أرادت إظهار حقيقة علم المقاصد، وهو إجراء التعليل بالمقاصد العامة والخاصة والجزئية، بإثباتها أولًا بأدلة صحيحة تثبتها، ثم الاستدلال بها بضوابط خاصة تجعل الاستدلال بها سليمًا يجري وفق النصوص الشرعية والقواعد المستقرة منعًا من الشطط والزلل، والخروج عن مقتضىٰ النصوص الشرعية ودلالاتها الصريحة والقطعية، ويسهم في توسيع دلالات النصوص الشرعية لتشمل المستجدات الشرعية والنوازل.

وقد أحسنت الباحثة إذ أظهرت أن غاية علم المقاصد ولبه وأسه هو التعليل المقاصدي بضوابطه المحكمة، والتي حاولت من خلال رسالتها إثبات المقاصد العامة والخاصة عند الطاهر بن عاشور، واستنتاج الضوابط الخاصة للاستدلال بها عنده، مع تزيين ذلك بتطبيقات في المقاصد الجزئية لكل من المقاصد العامة والخاصة.

القضية الثانية: وهي من أهم ما لاحظته في هذا الجهد العلمي المبارك، وهو محاولة الباحثة الكريمة تنظيم المقاصد العامة التي أوردها الطاهر بن عاشور تنظيمًا في تقسيمات من استنتاج الباحثة ضبطت هذه المقاصد العامة بمراتب ثلاثة بينت عبقرية الطاهر بن عاشور في توسيع المقاصد العامة علاوة علىٰ ما ذكره سائر المقاصديين، وبينت تكاملها.

القضية الثالثة: استطاعت الباحثة أن تضيف لما ذكره الطاهر بن عاشور في

المقاصد الخاصة، والتي قصرها الطاهر بن عاشور علىٰ المقاصد الخاصة بين الناس، بما اشتملت عليه من أحكام العائلة، والمعاملات المالية، والتبرعات، والقضاء والعقوبات، أقول أضافت المقاصد الخاصة للعبادات من خلال كتابيه التحرير والتنوير من خلال تفسير الآيات القرآنية المتعلقة بالعبادات، وكشف المغطىٰ من خلال شرح الأحاديث النبوية في العبادات، بما يظهر جانب المقاصد الخاصة في العبادات الذي لم يذكره الطاهر بن عاشور في كتابه مقاصد الشريعة.

القضية الرابعة: استطاعت الباحثة أن تبني نظرية متكاملة للتعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور بما يفتح باب الدراسات في التعليل المقاصدي عند الأئمة الآخرين، ويفتح باب المقارنة بين العلماء في هذا الباب.

ولا أريد أن أطيل في هذه المقدمة، فإن الباحثة الكريمة بذلت جهدًا كبيرًا في تفهم نظرية الطاهر بن عاشور في المقاصد، ثم تحديد كيفية الاستدلال بها عنده بضوابط خاصة، ثم التطبيق المقاصدي الجزئي بما يظهر أهمية هذا التعليل، ويجعله ميدانًا واسعًا للتطبيق الفقهي في المستجدات الفقهية المعاصرة.

والله أسأل للباحثة الكريمة مزيدًا من التوفيق في مستقبلها العلمي لكي تخدم علم المقاصد، واتجاهاته بدراسات أخرىٰ تفيد الباحثين في العلوم الشرعية، وعلم المقاصد بشكل خاص.

ولا بد في ختام هذه المقدمة أن أتقدم بالشكر العظيم لمشرف هذه الرسالة الأستاذ الدكتور خلوق ضيف الله آغا، علىٰ جهده الكبير وتوجيهه الدقيق لتسديد مسار هذه الرسالة، وتقويم أفكارها، والحمد لله رب العالمين.

الإهداء

إلىٰ كل عالم سار علىٰ طريق العلم والدعوة إلىٰ الله تعالىٰ.

إلىٰ مرشدي وملهمي الأول ومعلمي الذي أنار لي طريق العلم وكان معي بكل خطواتي:

❊ والدي الغـالي ❊

إلىٰ المربية المعطاءة التي رافقتني بدعواتها:

❊ أمـي الحبيـبة ❊

إلىٰ رفيقي الذي ساندني وكان خير عون لي في طريقي:

❊ زوجي العزيز ❊

أهدي هذا الجهد.

الباحثة

الشكر والتقدير

الحمد لله الذي منّ عليّ بجميل كرمه وهداني لدرب العلم، وأكرمني بإكمال هذه العمل، أسأل الله تعالىٰ أن يجعله خالصًا لوجهه الكريم وأن يتقبله مني.

أتقدم بجزيل الشكر والعرفان إلىٰ أستاذي المربي الفاضل:

الأستاذ الدكتور خلوق ضيف الله آغا

علىٰ ما بذله من جهد في الإشراف علىٰ هذه الرسالة وعلىٰ توجيهاته وملاحظاته القيمة، فجزاه الله عني خير الجزاء وبارك في علمه وعمله.

كما أتقدم بالشكر الجزيل لأعضاء لجنة المناقشة الأفاضل، الذين تفضلوا علي بقبول المناقشة، وعلىٰ ملاحظاتهم العلمية التي ستكون لها أثر في الارتقاء بهذه الرسالة فجزاهم الله عني خير الجزاء.

الباحثة

الملخص

تناولت هذه الدراسة موضوعًا أصوليًّا تطبيقيًّا، وهو التعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور دراسة أصولية تطبيقية، وقد تلخصت مشكلة الدراسة في تحديد المفهوم اللقبي للتعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور، وحجيته وأسسه وأهميته وضوابطه وعلاقته بمقاصد الشريعة، والاستدلال بالتعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور وأنواعه، وضوابطه العامة، وعلاقته بالتجديد المقاصدي والأصولي والفقهي، والتعليل بالقواعد المقاصدية عند الطاهر بن عاشور وأثره في الاستنباط الفقهي، وتحديد التعليل المقاصدي العام والخاص عند الطاهر بن عاشور والاستدلال بهما وبيان التطبيق الجزئي فيهما.

وقد قسمت الدراسة إلىٰ مقدمة وتمهيد، وثلاثة فصول وخاتمة، تناولت في التمهيد التعريف بالطاهر بن عاشور، أما في الفصل الأول فقد تناولت التعريف بالتعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور، وحجيته، وأسسه، وأهميته، وعلاقته بالمقاصد الشرعية والاستدلال والتجديد الأصولي والفقهي، والتعليل بالقواعد المقاصدية عند الطاهر بن عاشور وأثره في الاستنباط الفقهي.

أما الفصل الثاني فقد تناولت التعليل بالمقاصد العامة عند الطاهر بن عاشور، أما الفصل الثالث فقد تناولت التعليل بالمقاصد الخاصة بالعبادات والمعاملات بين الناس عند الطاهر بن عاشور.

وقد اتبعت المنهج الاستقرائي، والتحليلي المقارن القائم علىٰ استنتاج مفهوم

التعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور، وحجيته، وأسسه، أهميته، وضوابطه، وعلاقته بالاستدلال الأصولي والفقهي، والتعليل المقاصدي العام والخاص عند الطاهر بن عاشور والاستدلال بهما، وبيان التطبيق الجزئي في كل منهما.

وقد خلصت الدراسة إلىٰ أن التعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور قائم علىٰ أساس إثبات الحكم والمعاني العامة والخاصة المنصوصة والاجتهادية، ثم الاستدلال بها بضوابط مخصوصة، وأن التعليل بالمقاصد العامة عند الطاهر بن عاشور مبني علىٰ ثلاثة أقسام: المقاصد العامة المتعلقة بأصل التشريع، والمقاصد العامة المتعلقة بالسمات التشريعية العامة الإجمالية، المقاصد العامة المتعلقة بتحقيق المقاصد العامة عن طريق أدوات الاستنباط وآليات الاجتهاد، وأن التعليل المقاصدي الخاص عند الطاهر بن عاشور تناول العبادات والمعاملات بين الناس فأثبتها ثم استدل بها، وأن للتعليل بالمقاصد العامة والخاصة تطبيقات جزئية كثيرة ظهر وجه التعليل المقاصدي فيها عند الطاهر بن عاشور في مؤلفاته كمقاصد الشريعة والتحرير والتنوير وكشف المغطىٰ شرح الموطأ.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام علىٰ أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلىٰ آله وصحبه أجمعين.

وبـعــد:

فإن من جوانب التجديد في علم أصول الفقه الإسلامي إحياء المنحىٰ التطبيقي لموضوعاته، وتحويله من نظرية عامة، وقواعد ذهنية علىٰ واقع عملي تستجلىٰ فيه معاني هذه القواعد وحقائقها، وتستكمل فيها حيثيات وتفصيلات هذه القواعد، فتنمو بذلك الملكة الأصولية بسلامة فهم القواعد الأصولية، ودقة التطبيق العملي لها، مما سيسهم في تنمية الملكة الفقهية في استنباط الأحكام الفقهية.

وإن التعليل المقاصدي أهم الأبواب الأصولية تأصيلًا وتطبيقًا؛ حيث إن التمرس بعلم المقاصد له دور كبير في فهم مقصود الشارع من الأحكام، وتطبيقه، وتنميته.

وإن من الأعلام المعاصرين المشهورين في علم أصول الفقه والفقه والتفسير والمقاصد الشيخ محمد الطاهر بن عاشور المتوفىٰ سنة ١٩٧٣ م، شيخ جامعة الزيتونة بتونس، صاحب كتاب مقاصد الشريعة، وصاحب التفسير المتفنن المسمىٰ بتحرير المعنىٰ السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، والمشهور بالتحرير والتنوير من التفسير كما اختصر اسمه الطاهر بن عاشور نفسه في التمهيد للكتاب.

ولقد رأت الباحثة أن تبحث في التعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور دراسة أصولية تطبيقية، وفق مشكلة الدراسة الآتية:

أولًا: مشكلة الدراسة:

١- ما المقصود بالتعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور، وما حجيته، وأسسه، وما أهميته ومميزاته، وعلاقته بالمقاصد الشرعية؟

٢- ما الاستدلال بالتعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور وأنواعه، وضوابطه العامة، علاقته بالتجديد المقاصدي والأصولي والفقهي، وما التعليل بالقواعد المقاصدية عند الطاهر بن عاشور وأثره في الاستنباط الفقهي؟

٣- ما التعليل المقاصدي العام وأنواعه، عند الطاهر بن عاشور، وما ضوابط الاستدلال به، وما تطبيقاته الجزئية؟

٤- ما التعليل المقاصدي الخاص وأنواعه عند الطاهر بن عاشور، وما ضابط الاستدلال به، وما تطبيقاته الجزئية؟

ثانيًا: أهداف الدراسة:

١- استنتاج المقصود بالتعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور، حجيته، وأسسه، أهميته ومميزاته، وعلاقته بالمقاصد الشرعية؟

٢- استنتاج الاستدلال بالتعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور وأنواعه، وضوابطه العامة، علاقته بالتجديد المقاصدي والأصولي والفقهي.

٣- استنتاج التعليل بالقواعد المقاصدية عند الطاهر بن عاشور وأثره في الاستنباط الفقهي وحجيته، علاقته بالمقاصد الشرعية.

٤- استنتاج التعليل المقاصدي العام عند الطاهر بن عاشور.

٥- استنتاج التعليل المقاصدي الخاص عند الطاهر بن عاشور.

٦- التطبيق الجزئي للمسائل في التعليل المقاصدي العام والخاص عند الطاهر بن عاشور وبيان وجه التعليل المقاصدي فيها.

ثالثًا: أهمية الدراسة:

١- حاجة المقاصد الشرعية لمعرفة موقع التعليل المقاصدي منها.

٢- حاجة التعليل المقاصدي عمومًا والتعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور لبيان حقيقته وكيفية الاستدلال به وضوابطه وحدود مجالاته في التعليل، والتطبيقات الجزئية عنده.

٣- حاجة البحث الأصولي والمقاصدي لبيان موقع التعليل المقاصدي من علم المقاصد والأصول، وبيان قواعد التعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور وأثرها في الاستنباط الفقهي.

٤- حاجة البحث المقاصدي لبيان التعليل العام والخاص عند الطاهر بن عاشور وأنواعه وضوابطه والاستدلال به وتطبيقه الجزئي عنده.

رابعًا: الدراسات السابقة:

لم تجد الباحثة دراسة خاصة بمنهج محمد الطاهر بن عاشور في التعليل المقاصدي، ولكنها وجدت دراسات متعددة عن الطاهر بن عاشور وأصول الفقه والتفسير واللغة، ومن أبرزها:

١- نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، إسماعيل الحسني، رسالة دبلوم الدراسات العليا في الفقه وأصوله في جامعة محمد الخامس، وقد قسم المؤلف الكتاب إلىٰ ثلاثة أبواب، في الباب الأول حدد الباحث الإطار المنهجي للبحث في نظرية المقاصد عند ابن عاشور، وقد برز في الفصل الأول من الباب الفكر المقاصدي عند أبرز الأصوليين وفي الثاني بين الكيفية التي تصور بها ابن عاشور قيام

علم المقاصد، أما الباب الثاني فقد قام باستخلاص نظرية المقاصد انطلاقًا من فقه ابن عاشور وتنظيره، وقد تناول الفقه من خلال فصلين عرض فيهم وأدرج مباحث فقهية، وفي الفصل الثالث عرض التنظير لحاصل النظرية من خلال المقاصد العامة والمقاصد الخاصة عنده، أما الباب الثالث فقد قام المؤلف بعمل دراسة تحليلية تقويمية للنظرية، فقد بين مفاهيمها النظرية، وعمل علىٰ معالجة وسائلها المنهجية ومنزلتها من الفكر المقاصدي السابق عليها.

٢- التعليل المقاصدي دراسة في أحكام الأسرة عند مفسري الغرب الإسلامي، وفاء توفيق، رسالة دكتوراه في الفقه وأصوله، في جامعة سيدي محمد بن عبدالله، وقد قسمت المؤلفة الكتاب إلىٰ بابين، في الباب الأول تناولت التعليل المقاصدي لبعض التشريعات الأسرية العامة وأفردته للتأكيد علىٰ بعض المنطلقات التي اعتبرها الشارع مبادئ أسرية، وقد ذكرت من خلاله أساسين: الأول في ضم ناموس الله في خلقه الناس من نفس واحدة وجعلهم أزواجًا، أما الثاني فقد بينت فيه حقيقة الزواج في الإسلام وقوامه مستخلصة بعض المقاصد الخاصة التي علل بها مفسرو الغرب الإسلامي الأساسين الشرعيين، أما الباب الثاني فقد تناولت فيه المؤلفة طرح العديد من القضايا الزوجية استقرأت فيها مختلف التعليلات المقاصدية التي علل بها مفسرو الغرب كل قضية منها ومع المناقشة والتحليل.

٣- تعليل العبادات وأثره علىٰ الأحكام الفقهية، داود صالح عبد الله، حسن سهيل عبود، بحث في المجمع الفقهي العراقي، تناولت الدراسة بيان مفهوم التعليل والحكمة والألفاظ ذات الصلة، والعبادات بين التعليل والتعبد، والتعليل عند المذاهب الأربعة وفوائده، ثم التعليل في أحكام الصلاة والصيام والزكاة، والتعليل في أحكام الحج، وذلك من خلال بيان التعليل في هذه الأبواب في العبادات وأثرها في

أحكام فقهية معينة.

- ما الذي ستضيفه هذه الدراسة إلىٰ الدراسات السابقة:

١- تحديد معنىٰ التعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور وحجيته وأسسه وأهميته ومميزاته، وضوابطه.

٢- بيان موقع التعليل المقاصدي من المقاصد الشرعية.

٣- تحديد علاقة التعليل المقاصدي بالاستدلال والتجديد الأصولي والفقهي عند الطاهر بن عاشور، وأنواعه، وضوابطه العامة.

٤- التعليل بالقواعد المقاصدية عند الطاهر بن عاشور وأثره في الاستنباط الفقهي.

٥- تحديد التعليل المقاصدي العام عند الطاهر بن عاشور وأنواعه، وضوابط الاستدلال به، والتطبيق الجزئي فيه.

٦- تحديد التعليل المقاصدي الخاص عند الطاهر بن عاشور وأنواعه، وضوابط الاستدلال به والتطبيق الجزئي فيه.

خامسًا: منهج البحث:

ستعتمد الدراسة علىٰ المنهج العلمي القائم علىٰ المناهج الآتية:

- **الاستقرائي:** استقراء معنىٰ التعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور وحجيته وأسسه وأهميته، وضوابطه ومميزاته.

- **التحليلي:** تحليل النصوص للوصول إلىٰ منهج الطاهر بن عاشور في التعليل المقاصدي العام والخاص، والاستدلال بها.

- **الاستنتاجي:** استنتاج موقع التعليل المقاصدي من المقاصد الشرعية وأصول الفقه من خلال الاستدلال بالتعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور

وأنواعه، وضوابطه العامة، وعلاقته بالتجديد المقاصدي والأصولي والفقهي، واستنتاج التعليل بالقواعد المقاصدية عند الطاهر بن عاشور وأثره في الاستنباط الفقهي وحجيته، علاقته بالمقاصد الشرعية.

- **التطبيقي**: التطبيق الجزئي للمسائل في التعليل المقاصدي العام والخاص عند الطاهر بن عاشور وبيان وجه التعليل المقاصدي فيها.

سادسًا: إجراءات البحث:

١- عزو الآيات القرآنية إلىٰ مواضعها في السور القرآنية الكريمة.

٢- تخريج الأحاديث النبوية الشريفة، فإذا كانت في الصحيحين يكتفىٰ بهما، وإن كانت في غيرهما فيكتفىٰ بالكتب الستة، والتنصيص علىٰ غيرها إذا لم يكن فيها، مع الحكم علىٰ الحديث صحة وضعفًا.

٣- تفسير المصطلحات الفقهية والأصولية -إن لزم الأمر-.

سابعًا: خطة البحث:

يتكون البحث من مقدمة وتمهيد وثلاثة فصول وخاتمة، علىٰ النحو الآتي:

التمهيد.

الفصل الأول: التعريف بالتعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور، وحجيته وأسسه وأهميته وعلاقته بالمقاصد الشرعية والاستدلال والتجديد الأصولي والفقهي.

المبحث الأول: تعريف التعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور تفكيكًا وتركيبًا.

المبحث الثاني: حجية التعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور، وأسسه، وأهميته، وعلاقته بالمقاصد الشرعية.

المبحث الثالث: الاستدلال بالتعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور وأنواعه،

وضوابطه العامة، وعلاقته بالتجديد المقاصدي والأصولي والفقهي.

المبحث الرابع: التعليل بالقواعد المقاصدية عند الطاهر بن عاشور وأثره في الاستنباط الفقهي.

الفصل الثاني: التعليل بالمقاصد العامة عند الطاهر بن عاشور.

المبحث الأول: التعريف بالمقاصد العامة عند الطاهر بن عاشور ومميزاتها والفرق بينه وبين غيره من علماء المقاصد في تقسيم المقاصد، والتعليل المقاصدي العام.

المبحث الثاني: التعليل بالمقاصد العامة باعتبار أصل التشريع عند الطاهر بن عاشور.

المبحث الثالث: التعليل بالمقاصد العامة باعتبار نوعها عند الطاهر بن عاشور.

المبحث الرابع: التعليل بالمقاصد العامة المتصلة بالسمات التشريعية الإجمالية عند الطاهر بن عاشور.

المبحث الخامس: التعليل بالمقاصد العامة المتصلة بأدوات الاستنباط المقاصدي (آليات الاجتهاد المقاصدي العامة) عند الطاهر بن عاشور.

الفصل الثالث: التعليل بالمقاصد الخاصة عند الطاهر بن عاشور.

المبحث الأول: التعريف بالتعليل بالمقاصد الخاصة عند الطاهر بن عاشور وضوابطها ومميزاتها والفرق بينه وبين غيره من العلماء في تناول المقاصد الخاصة بالعبادات والمعاملات.

المبحث الثاني: التعليل المقاصدي الخاص بالعبادات عند الطاهر بن عاشور.

المبحث الثالث: التعليل المقاصدي الخاص في المعاملات بين الناس.

التمهيد:
التعريف بالطاهر بن عاشور

بما أن الدراسة في التعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور فقد رأت الباحثة أن تمهد لها بالتعريف به، تمهيدًا للبحث المفصل في التعليل المقاصدي عنده، وذلك علىٰ النحو الآتي:

المطلب الأول: اسمه ونسبه ومولده ونشأته:

الفرع الأول: اسمه ونسبه:

أولًا: اسمه:

هو المفسر العلامة محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن الطاهر بن محمد الشاذلي بن عبد القادر بن محمد عاشور، وهو الشهير بالطاهر بن عاشور[(١)].

ثانيًا: نسبه:

نبتت الأسرة العاشورية في منابت الشرف والنبل ومغارس الصلاح والعلم وبسقت شجرة الأسرة العاشورية وامتدت فروعها من عهد ازدهار الحضارة الأندلسية ببلد الأندلس، ثم انتقلت إلىٰ سلا بلاد المغرب سنة ١٠٣٠هـ / ١٩٦٠م، ثم إلىٰ تونس في سنة ١٠٦٠هـ / ١٦٤م، وكان أول من دخلها من أفراد هذه الأسرة

(١) خوجه، محمد الحبيب (٢٠٠٤م)، شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور، ص: ١٥٣-١٥٤، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر.

الشيخ الصالح أبو عبد الله محمد بن عاشور الحسني[(١)].

ينحدر الطاهر بن عاشور من أرقىٰ الأسر منزلة وأعلاها شأنًا درج فيها عنوان نجابة وسمو تكتنفه مخائل النعمة والرعاية ومظاهر الحب والعناية من والده الشيخ محمد بن عاشور، رئيس جمعية الأوقاف ومن جده لأم الشيخ الوزير محمد العزيز بوعتير[(٢)]، أمه فاطمة بنت الوزير محمد العزيز بن محمد الحبيب بن محمد الطيب بن محمد بوعتير[(٣)].

وأبرز الشخصيات العظيمة في هذه الأسرة هو محمد بن عاشور الجد ولد سنة ١٢٣٠هـ، وقد تنصب مناصب هامة كالقضاء والإفتاء والتدريس والإشراف علىٰ الأوقاف الخيرية والنضارة علىٰ بيت المال والعضوية بمجلس الشورىٰ[(٤)]، ثم خلفه علىٰ مجلس دائرة جمعية الأوقاف أبو نخبة المثقفة المصلح محمد البشير صفر، حيث عينته الدولة نائبًا عنها في تلك المؤسسة وقد تدعمت الصلة بين الشيخ محمد الطاهر بن عاشور الجد وتلميذه محمد العزيز بوعتير الوزير نتج عنها زيجة ابنة محمد العزيز بوعتير لابن محمد الطاهر الجد مما دعم أواصر هذه العائلة العاشورية بالعائلات التونسية واستحكمت صلاتها لما بدا لها علىٰ أهلها من نبوغ وأخلاق كريمة وجد في طلب العلم وميل إلىٰ الإصلاح والتجديد[(٥)].

---

(١) خوجه، شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر بن عاشور، مصدر سابق، ص: ١٥٣.
(٢) المصدر السابق، ص: ٢٦.
(٣) المصدر السابق، ص: ١٥٣-١٥٤.
(٤) الغالي، بلقاسم (١٩٩٦م)، شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر ابن عاشور حياته وآثاره، الطبعة الأولىٰ، ص: ٣٥، دار ابن حزم.
(٥) المصدر السابق، ص: ٣٦.

الفرع الثاني: مولده ونشأته:

أولًا: مولده:

ولد الطاهر بن عاشور في تونس في مدينة مرسىٰ وهي ضاحية جميلة من الضواحي الشمالية للعاصمة التونسية تقع علىٰ شاطئ البحر المتوسط، سنة ١٢٩٦هـ/ ١٨٧٩م بقصر جده للأم الصدر الأعظم محمد عبد العزيز بوعتير[١].

ثانيًا: نشأته:

نشأ الطاهر بن عاشور نشأته المميزة علىٰ أكمل الصفات الدينية وأفضل المناهج التربوية وخير القيم والمبادئ الأخلاقية التي توافرت جميعها في بيئة أصيلة راقية علمية حيث كان مع أبيه وجده بتونس[٢].

وقد كان الطاهر بن عاشور قد بدأ حياته ونشأته في أسرة وبيئة علمية في كنف جده لأب محمد بن عاشور وجده لأم محمد عبد العزيز بوعتير.

وقد أقبل من سن السادسة من عمره علىٰ مسجد سيدي أبو حديد المجاور لبيتهم بنهج الباشا بتونس فحفظ به القرآن الكريم ورتله علىٰ الشيخ محمد الخياري ودرس في نفس المسجد شرح الشيخ خالد الأزهري علىٰ الأجرومية[٣]، وقد حفظ مجموعة من المتون العلمية، كمتن الأجرومية في النحو وابن عاشور في الفقه المالكي[٤].

---

(١) خوجه، شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر بن عاشور، مصدر سابق، ص: ٣٧.

(٢) المصدر السابق، ص: ١٥٣-١٥٤.

(٣) المصدر السابق، ص: ١٥٤.

(٤) الطباع، إياد خالد (٢٠٠٥م)، محمد الطاهر بن عاشور: علامة الفقه وأصوله والتفسير وعلومه، الطبعة الأولىٰ، دار القلم، دمشق، ص: ٢٥.

التحق الطاهر بن عاشور بجامع الزيتونة سنة ١٣١٠هـ - ١٨٩٣م، ونهل من العلوم والمعارف المقدَّمة في الجامع ما استطاع، فقرأ علوم القرآن، والقراءات، والحديث، والفقه المالكي وأصوله، والفرائض، والسيرة، والتاريخ، والنحو، واللغة، والأدب، والبلاغة، وعلم الكلام والمنطق(١).

المطلب الثاني: حياته العلمية:

بدأ الطاهر بن عاشور مسيرته العلمية من الصغر فقد التحق بجامع الزيتونة وتلقىٰ فيها العلوم الشرعية، وقد كانت المواد التي تدرس بهذا المعهد الديني متنوعة بين المقاصد والوسائل، وعلىٰ هذا الأساس درس علوم النحو والصرف والبلاغة والمنطق من جهة، وعلوم المقاصد، كتفسير القرآن والقراءات، والحديث ومصطلح الحديث والكلام وأصول الفقه، والفقه والفرائض من جهة ثانية(٢).

حصل علىٰ شهادة التطويع من الجامع الأعظم، وشهادة التطويع تعني انتهاء التعليم الثانوي، تُعطىٰ بعد امتحان لمن زاول الدراسة بالجامع المدة المحددة وشهد له الشيوخ بذلك، وكان أول من شارك في هذا الامتحان سنة ١٣١٧ هـ - ١٨٩٩ م الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، وهي شهادة للخريج بأنه ذو ذهن قوي، وعقل مدرك للحقائق، قادر علىٰ إيصالها للطلبة، تخوله التصدي للإقراء(٣)، بعد ذلك حضر دروس شيخه محمد النخلي قرأ عليه الوسطىٰ في العقيدة والمحلىٰ جمع الجوامع في أصول الفقه و غيرها من الكتب العلمية(٤).

---

(١) خوجه، شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر بن عاشور، مصدر سابق، مصدر سابق، ص: ٢٨.
(٢) المصدر السابق، ص: ١٥٤.
(٣) الطباع، محمد الطاهر بن عاشور: علامة الفقه وأصوله والتفسير وعلومه، مصدر سابق، ص: ٢٨.
(٤) خوجه، شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر بن عاشور، مصدر سابق، ص: ١٥٤.

وقد تعددت مجالات عمله في الإدارة والإصلاح والتدريس: فقد اعتنىٰ بضبط المخطوطات في جامع الزيتونة والمكتبتين العبدلية والصادقية من عام ١٩٠٥م إلىٰ ١٩٦٠م، وعين نائبًا لدىٰ النظارة العلمية للجامع الأعظم عام ١٩٠٧م، وحصل علىٰ خطة العدالة وعين في مجلس الأوقاف عام ١٣٢٩هـ، ثم قاضيًا مالكيًّا بعد ذلك بعامين(١).

أما من الناحية الإدارية فقد تولىٰ الطاهر بن عاشور أيضًا العديد من المناصب الإدارية، منها رئاسة الجمعية الخلدونية، وتولىٰ مشيخة الجامع الأعظم الذي عاش له دهرًا طويلًا من حياته(٢).

أضيف إلىٰ الطاهر بن عاشور التدريس في المدرسة الصادقية سنة ١٩٠٠م، وفي سنة ١٩٠٤م، سمي نائبًا عن الدولة لدىٰ نضارة جامعة الزيتونة فبدأ أعماله بإدخال نظم مهمة علىٰ التعليم بحسب ما سمح به الحال وحرر لائحة في إصلاح التعليم وعرضها علىٰ الحكومة فوقع تنفيذ شيء منها وأبقىٰ الكثير منها في انتظار فرصة أخرىٰ، وسعىٰ في إحياء بعض العلوم العربية التي كانت مقتصرة علىٰ النحو والبلاغة فأكثر من دروس الصرف في مراحل التعليم الثلاث(٣).

وفي عام ١٩٠٨م سمي عضوًا في لجنة تنقيح برامج التعليم، وفي عام ١٩٢٣م عاد إلىٰ التدريس بجامع الزيتونة والمدرسة الصادقية وفي العام نفسه سمي نائبًا عن الشيخ باش مفتي وفوض إليه مباشرة وظائفه الشرعية والعلمية، وفي المرتين اللتين

---

(١) الحسني، إسماعيل (١٩٩٥م)، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، ص: ٨٧، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

(٢) خوجه، شيخ الإسلام الأكبر محمد الطاهر بن عاشور، مصدر سابق، ص: ٢٨.

(٣) محفوظ، محمد (١٩٨٤م)، تراجم المؤلفين التونسيين، الطبعة الأولىٰ، ج٣، ص٣٠٤، دار الغرب الإسلامي بيروت- لبنان.

تولىٰ فيهما مشيخة جامع الزيتونة أدخل إصلاحات مهمة في نظام التعليم وأدخل في المرة الثانية موادًّا جديدة كالفيزياء والكيمياء والجبر وانتدب لتدريسها أساتذة مختصين، وفي عام ١٩٤٤م سمي شيخًا لجامع الزيتونة وفروعه واعتزل هذا المنصب عام ١٩٥١م، ولما جاء الاستقلال سمي عميدًا لجامع الزيتونة عام ١٩٥٦م[(١)].

المطلب الثالث: شيوخ الطاهر بن عاشور:

تلقىٰ الطاهر بن عاشور العلم في شتىٰ أنواعه علىٰ يد ثلة من العلماء الأجلاء الذين تميزوا بالعلم الغزير، وذلك في مختلف العلوم من التفسير واللغة والحديث والفقه وأصوله وغيرها من العلوم الذين كان لهم أثر عظيم في نهضة العلوم في تونس.

ومن هؤلاء العلماء والشيوخ ما يلي:

١- الشيخ عبد القادر التميمي الذي تخرج علىٰ يديه الطاهر بن عاشور في تجويد القرآن وعلم القراءات وخاصة في رواية قالون[(٢)].

٢- الشيخ محمد النخلي كتب علوم وسائل القطر، والمكدودي علىٰ الخلاصة، ومقدمة الإعراب في النحو، ومختصر السعد في البلاغة، والتهذيب في المنطق، وتخرج به في أصول الفقه بدراسة الخطاب علىٰ الورقات والتنقيح للقرافي، وفي الفقه المالكي بكتاب الميارة علىٰ المرشد، وكفاية الطالب علىٰ الرسالة[(٣)].

٣- الشيخ محمود بن الخوجة فقد تلقىٰ الطاهر بن عاشور العلم علىٰ يديه حيث تصدر للتدريس في الجامع الأعظم بالزيتونة ضمن علماء الطبقة الأولىٰ سنة

---

(١) محفوظ، محمد (١٩٨٤م)، تراجم المؤلفين التونسيين، ج٣، ص٣٠٥.

(٢) خوجه، شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر بن عاشور، مصدر سابق، ص: ١٥٥ .

(٣) المصدر السابق، ص: ١٥٥ .

١٢٧٨هـ، وقد ترك رسائل وفتاوىٰ في فنون من العلم منها: القول المنتقىٰ في مسألة الشرط من كتاب أبي البقاء، القول النفيس في مسألة تعدد التحبيس(١).

٤- الشيخ محمد صالح الشريف وقد قرأ علىٰ يديه الطاهر بن عاشور كتاب الشيخ خالد الأزهري، والقطر لابن هشام، والمكودي علىٰ الخالصة في النحو، والسلم في المنطق، وفي علم المقاصد: مختصر السعد علىٰ العقائد النسفية، والتاودي علىٰ التحفة في الفقه(٢).

٥- الشيخ سالم بوحاجب، وقد درس الطاهر بن عاشور علىٰ يديه المرحلة العالية في الحديث والسنة مثل القسطلاني علىٰ البخاري والزرقاني علىٰ الموطأ وأجازه شيخه الإجازة التامة المطلقة العامة كتبها له بخطه في دفتر دروسه في الخامس والعشرين من شهر رمضان سنة ١٣٢٣هـ وقد استفاد رَحِمَهُ ٱللَّهُ من لاحظته له دقة النظر وسمو الفكر وواسع المعرفة(٣).

٦- الشيخ محمد النجار الشريف، وقد درس علىٰ يديه كتاب المكودي علىٰ الخلاصة في النحو ومختصر السعد في البلاغة والمواقف في علم الكلام والبيقونية أو غرامي صحيح في علم الحديث(٤).

٧- الشيخ محمد طاهر جعفر، وقد قرأ الطاهر بن عاشور عليه شرح المحلىٰ علىٰ جمع الجوامع في أصول الفقه، والشهاب الخفاجي علىٰ الشفاء للقاضي عياض في السنة النبوية(٥).

---

(١) انظر: الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، مصدر سابق، ص: ٨٤.
(٢) خوجه، شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر بن عاشور، مصدر سابق، ص: ١٥٥.
(٣) انظر: بلقاسم الغالي، شيخ الإسلام الأعظم محمد الطاهر بن عاشور، مصدر سابق، ص: ٤٥.
(٤) خوجه، شيخ الإسلام الأكبر محمد الطاهر بن عاشور، مصدر سابق، ص: ١٥٦.
(٥) المصدر السابق، ص: ١٥٦.

المطلب الرابع: مؤلفات الطاهر بن عاشور:

إن الناظر في مؤلفات الطاهر بن عاشور يجد أنها قد شملت شتىٰ العلوم والموضوعات التي تنم عن فكر عظيم وأسلوب بليغ في التأليف.

ويظهر في ثقافته أنها ثقافة شرعية ولغوية وفلسفية وإلمامًا بشتىٰ العلوم التي تضمنها القرآن الكريم مثل أخبار الأمم والأنبياء وتهذيب الأخلاق[١]، ولقد تنوعت آثار الطاهر بن عاشور من حيث موضوعاتها، فألف في التفسير والحديث والأصول والأدب واللغة والتاريخ والتراجم، كما كتب في الدراسات الإسلامية، التي تدلّ علىٰ أفق بعيد وفهم عميق، كما كتب مقالات في عدد من الدوريات من صحف ومجلات في تونس والقاهرة ودمشق، ولقد قسمت آثاره إلىٰ كتب سواء كانت مطبوعة أم مخطوطة وإلىٰ مقالات[٢].

وقد تعددت مؤلفاته في مختلف العلوم كالتفسير والفقه وأصوله والحديث والدراسات الإسلامية اللغة والأدب وغيرها، ومن هذه المؤلفات وما يلي:

أولًا: مؤلفاته في التفسير:

كتاب التحرير والتنوير «تحرير المعنىٰ السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، وهو يعد موسوعة تفسيرية ضخمة تضم ثلاثين جزءًا.

لقد مضىٰ الطاهر بن عاشور في تفسيره علىٰ نمط فريد في عصرنا الحاضر يداني به كبار أئمة التفسير المعتمدين ويجنح بطلابه فيه إلىٰ مختلف الطرق تمكينًا لهم في فهم النص القرآني فهمًا كاملًا، وتدريبًا لهم علىٰ الغوص علىٰ لطائف معانيه غوصًا يسمح لهم بالانتباه إلىٰ لطائفه مع التربية لملكاتهم والصقل لمواهبهم والارتقاء بأذواقهم، ولقد اعتمد المنهج الصحيح في تفسيره فنبه إلىٰ أن تفسير التراكيب القرآنية ينبغي أن يجري علىٰ تبيين معاني الكلمات بحسب استعمال اللغة العربية ثم بأخذ

---

(١) الغالي، شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر ابن عاشور، مصدر سابق، ص: ٣٩

(٢) الطباع، محمد الطاهر بن عاشور: علامة الفقه وأصوله والتفسير وعلومه، مصدر سابق، ص: ٩١.

المعاني من دلالة الألفاظ والتراكيب وخواص البلاغة وباستخدام المعاني المستنبطة منها عن طريق دلالات المطابقة والتضمين والالتزام مما يسمح به النظم البليغ(١).

ثانيًا: تعددت مؤلفات الطاهر بن عاشور في الدراسات الإسلامية(٢)، فقد كانت تمتاز مؤلفاته بالتجديد والتميز ومن أهمها:

كتاب مقاصد الشريعة الإسلامية:

يعد كتاب مقاصد الشريعة الإسلامية أول كتاب مستقل بعلم مقاصد الشريعة الإسلامية بعد توقف التأليف بعد الشاطبي بأربعة قرون، وقد أحدث نهضة وتجديد في علم المقاصد وأضاف مفاهيم وتقسيمات فريدة ومن أهم ما أضافه أنه قسم المقاصد إلىٰ قسمين المقاصد العامة التي فصلها في ثلاثة وعشرين مقصدًا، والمقاصد الخاصة في أبواب الفقه التي اعتنىٰ فيها بجانب المعاملات بين الناس، وستأتي العديد من الملاحظات علىٰ منهج الطاهر بن عاشور في هذا الكتاب أثناء العرض التفصيلي لنظرية التعليل المقاصدي عنده من خلال كتبه كلها، ومن أهمها: مقاصد الشريعة الإسلامية والتحرير والتنوير.

وللطاهر بن عاشور العديد من المؤلفات القيمة في الحديث الشريف(٣)، وكذلك في اللغة والأدب(٤).

---

(١) خوجه، شيخ الإسلام الأكبر الإمام محمد الطاهر بن عاشور، مصدر سابق، ص: ٣١٩.

(٢) للطاهر بن عاشور العديد من المؤلفات في الدراسات الإسلامية منها: كتاب أليس الصبح بقريب، كتاب أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، كتاب الوقف وآثاره في الإسلام، حاشية علىٰ التنقيح للقرافي في أصول الفقه (التوضيح والتصحيح)، قصة المولد النبوي الشريف، أصول التقدم في الإسلام، آمال علىٰ دلائل الإعجاز، انظر، محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين، مصدر سابق، ص: ٣٠٧.

(٣) من مؤلفات الإمام محمد الطاهر ابن عاشور في الحديث الشريف ما يلي: ١- النظير الفسيح عند مضايق الأنظار في الجامع الصحيح. ٢- كشف المغطىٰ من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ. ٣- مخطوط: تعليقات وتحقيق علىٰ حديث أم زرع. تراجم المؤلفين التونسيين، مصدر سابق، ص: ٣٠٧.

(٤) من مؤلفات الطاهر بن عاشور في اللغة والأدب: أصول الإنشاء والخطابة، موجز البلاغة، شرح قصيدة
=

ثالثًا: المخطوطات:

صدرت عن الطاهر بن عاشور عدة مخطوطات منها: مخطوط: آراء اجتهادية، ومخطوط: مجموع الفتاوىٰ[(١)].

رابعًا: الكتابة في الصحف والمجلات والدوريات:

بدت بوادر نبوغ الطاهر بن عاشور منذ وقت مبكر فساهم في إثراء الحياة الثقافية وجدد في العلوم الإسلامية وابتكر الأبحاث الفكرية التي تناولت حالة المسلمين وأجاب عن الإشكالات الأعظم نفاذًا وأشد ارتباطًا بأوضاعهم فقد أسهم في كتابة الصحف والمجلات والدوريات[(٢)] وكان له أثر كبير في هذه الدوريات العلمية والثقافية.

- وفاته:

توفي محمد الطاهر بن عاشور يوم الأحد ١٣ رجب ١٣٣٩هـ، الموافق ١٩٧٣م، بعد حياة حافلة بالجد والنشاط والإفادة والتأليف القيمة وموت أعلام الفكر موت لأجسادهم ومنهم من يدخل بوفاته حياة الذكر والفكر فيقبل الناس علىٰ آثارهم يتدارسونها وتقرر دراسة بعضها في الجامعات الإسلامية[(٣)].

=

الأعشىٰ، الواضح في مشكلات المتنبي ديوان النابغة الذهبي. تحقيق ديوان بشار سرقات المتنبي، شرح ديوان الحماسة لأبي تمام، تحقيق فوائد العقيان للفتح ابن خاقان مع شرح ابن زاكور، تحقيق «مقدمة في النحو» لخلف الأحمر، انظر: طباع، محمد الطاهر ابن عاشور علامة الفقه وأصوله والتفسير وعلومه، مصدر سابق، ص: ٩٢-٩٣، وانظر، محفوظ تراجم المؤلفين التونسيين، مصدر سابق، ص: ٣٠٧.

(١) طباع، محمد الطاهر بن عاشور علامة الفقه وأصوله والتفسير وعلومه، مصدر سابق، ص: ٩٣.

(٢) من هذه الصحف والمجلات والدوريات ما يلي: السعادة العظمة، المجلة الزيتونية، هدىٰ الإسلام، نور الإسلام، مجلة الشرق، مجلة الهداية الإسلامية، مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة، مجلة المجمع العلمي بدمشق، المنار، الرسالة، الصباح، الثريا، الزهرة والنهضة... انظر: الغالي، شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر بن عاشور حياته وآثاره، مصدر سابق، ص: ٧٠-٧١.

(٣) الغالي، شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر بن عاشور حياته وآثاره، مصدر سابق، ص: ٦٨.

الفصل الأول:
التعريف بالتعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور وحجيته وأسسه وأهميته وعلاقته بالمقاصد الشرعية والاستدلال والتجديد الأصولي والفقهي

المبحث الأول: تعريف التعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور تفكيكًا وتركيبًا.

المطلب الأول: تعريف التعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور تفكيكًا.

المطلب الثاني: تعريف التعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور تركيبًا (لقبًا).

المبحث الثاني: حجية التعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور، وأسسه، وأهميته، وعلاقته بالمقاصد الشرعية.

المطلب الأول: حجية التعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور.

الفرع الأول: حجية التعليل المقاصدي النصي.

الفرع الثاني: حجية التعليل المقاصدي الاستئناسي.

الفرع الثالث: حجية التعليل المقاصدي الاجتهادي.

المطلب الثاني: أسس التعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور.

الفرع الأول: اعتماد الشريعة علىٰ التعليل، التعليل في الشريعة عمومًا وعند الأصوليين خصوصًا.

وأنواعه.

الفرع الأول: معنىٰ الاستدلال في اصطلاح المناطقة والأصوليين وعلاقته بالتعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور.

الفرع الثاني: الاستدلال بالتعليل المقاصدي العام عند الطاهر بن عاشور.

الفرع الثالث: الاستدلال بالتعليل المقاصدي الخاص عند الطاهر بن عاشور.

الفرع الرابع: الاستدلال بالتعليل المقاصدي باعتبار نوع الاستدلال (كيفيته).

المطلب الثاني: الضوابط العامة للاستدلال بالتعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور.

المطلب الثالث: علاقة التعليل المقاصدي بالتجديد الأصولي والفقهي عند الطاهر بن عاشور.

المبحث الرابع: التعليل بالقواعد المقاصدية عند الطاهر بن عاشور وأثره في الاستنباط الفقهي:

المطلب الأول: معنىٰ القاعدة المقاصدية عند الطاهر بن عاشور.

المطلب الثاني: أهم قواعد التعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور، وأثرها في الاستنباط الفقهي.

المبحث الأول
تعريف التعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور
تفكيكًا وتركيبًا

سيكون البحث في هذا المبحث في التعريف التفكيكي ثم التركيبي (اللقبي) لمصطلح التعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور، حيث إنه بعد بيان حقيقة التعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور يمكن الدخول إلىٰ تفاصيل هذا المصطلح بأسلوب متدرج تحقيقًا لإبراز هذه النظرية، وبيان حدود هذا المصطلح، وذلك بتفكيك المعاني التي يتكون منها هذا المركب الوصفي، من خلال بيان مفهوم التعليل، ثم المقاصد، والعلة، وصولًا إلىٰ مصطلح لقبيًّا يظهر المعنىٰ المراد من التعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور، وذلك وفق مطلبين علىٰ النحو الآتي:

المطلب الأول: تعريف التعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور تفكيكًا.

لا بد في هذه المطلب من التعريف اللغوي للتعليل ثم بيان تعريف التعليل عند الأصوليين، ثم تعريف المقاصد لغة واصطلاحًا، للوصول إلىٰ مفهوم التعليل المقاصدي، وذلك وفق الفروع الآتية:

الفرع الأول: التعليل لغة واصطلاحًا:

يتكون هذا الفرع من مسألتين:

المسألة الأولىٰ: التعليل لغة:

التعليل في اللغة: مصدر الفعل علّل، ويعلّل تعليلًا فهو معلِّل والمفعول

معلَّل[١]، واعتل أي مرض فهو عليل، والعلة: المرض الشاغل[٢].

والعلل: الشرب الثاني، يقال: علل بعد نهل، وعله يعله ويعله، إذا سقاه السقية الثانية، وأعل القوم: شربت إبلهم العلل، والتعليل: سقي بعد سقي، وجني الثمرة مرة بعد أخرىٰ[٣]، وعلله بالشيء تعليلًا أي لهاه به، وتعلل به أي تلهىٰ به وتجزأ، والعلة: الضرة، ومنه بنو العلات وهم بنو أمهات شتىٰ من رجل واحد[٤].

وعَلَّ: العين واللام أصول ثلاثة صحيحة: أحدها تكرر أو تكرير، والآخر عائق يعوق، والثالث ضعف في الشيء[٥].

مما سبق تبين: أن التعليل في اللغة يدور في اللغة حول التكرار في نقل الصفة الموجودة في الأصل لتنقل بتكرارها في الفرع فتكون مؤثرة في حكم الفرع كما كانت مؤثرة في حكم الأصل، وهذا معنىٰ التأثير، والذي عبر عنه اللغويون بالضعف في الشيء.

والتعليل هنا في موضوعنا علىٰ ما سيأتي: هو نقل الأوصاف والمعاني والحكم العامة والخاصة والجزئية من نصوصها الأصلية في الكتاب والسنة بتأثيرها في محال

---

(١) عمر، أحمد مختار عبد الحميد (٢٠٠٨م)، معجم اللغة العربية المعاصرة، الطبعة الأولىٰ، ج٢، ص١٥٤٠، عالم الكتب.

(٢) الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي (١٩٩٩م)، مختار الصحاح، المحقق: يوسف الشيخ محمد، الطبعة: الخامسة، ص: ٢١٦، المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت - صيدا، مصطفىٰ، إبراهيم، الزيات، أحمد، عبد القادر، حامد، النجا، محمد، مجمع اللغة العربية بالقاهرة المعجم الوسيط، ج٢، ص٦٢٣، دار الدعوة.

(٣) الفارابي، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري (١٩٨٧م)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، الطبعة الرابعة، ج٥، ص١٧٧٣، دار العلم للملايين – بيروت.

(٤) الرازي، مختار الصحاح، مصدر سابق، ص: ٢١٦، الزبيدي، محمّد مرتضىٰ الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: جماعة من المختصين، ج٣٠، ص٤٧، وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت - المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب – الكويت.

(٥) ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، أبو الحسين (١٩٧٩م)، مقاييس اللغة، المحقق: عبد السلام محمد هارون، ج٤، ص١٢، دار الفكر.

جديدة وفروع جديدة.

وهي المعبر عنها بالمقاصد العامة والخاصة والجزئية أو الحكم العامة والخاصة والجزئية، إذ التعليل المقاصدي، هو التعليل المصلحي، أي التعليل بالمصلحة العامة أو الخاصة أو الجزئية.

المسألة الثانية: التعليل في الاصطلاح المنطقي والشرعي العام:

التعليل عمومًا: هو تقرير ثبوت المؤثر لإثبات الأثر[١].

والتعليل: هو انتقال الذهن من المؤثر إلىٰ الأثر، كانتقال الذهن من الدخان إلىٰ النار[٢].

والتعليل: هو إظهار علية الشيء، سواء كانت تامة أو ناقصة، والصواب: أن التعليل هو تقرير ثبوت المؤثر لإثبات الأثر، والاستدلال: هو تقرير ثبوت الأثر؛ لإثبات المؤثر[٣].

والتعليل باعتبار المتكلم: هو أن يريد المتكلم ذكر حكم واقع أو متوقع فيقدم قبل ذكره علة وقوعه، لكون رتبة العلة متقدمة علىٰ المعلول[٤].

وقد عرف السيوطي التعليل بأنه: تبين علية الشيء الذي يطلب إثباته أو نفيه؛ لينتقل الذهن من العلم بها إلىٰ العلم بالمعلوم[٥].

---

(١) الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف، (١٩٨٣م)، التعريفات، الطبعة الأولىٰ، ج١، ص٦١، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان.

(٢) المصدر السابق، ص٦١.

(٣) المصدر السابق، ص: ٦١.

(٤) الكفوي، أيوب بن موسىٰ الحسيني القريمي، أبو البقاء الحنفي، الكليات، المحقق: عدنان درويش – محمد المصري، ص: ٢٩٤، مؤسسة الرسالة – بيروت.

(٥) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (٢٠٠٤م)، معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، المحقق: أ. د محمد إبراهيم عبادة، الطبعة الأولىٰ، ص: ٧٨، مكتبة الآداب، القاهرة – مصر.

والتعليل نوع من أنواع الاستدلال العقلي؛ لذلك يقال له: الاستدلال[(١)].

والاستدلال: هو انتقال الذهن من الأثر إلىٰ المؤثر، وهو تقرير ثبوت الأثر لإثبات المؤثر، وقيل: الاستدلال هو تقرير الدليل؛ لإثبات المدلول سواء كان ذلك من الأثر إلىٰ المؤثر أو العكس أو من أحد الأثرين إلىٰ الآخر[(٢)].

من خلال التعريف المنطقي والشرعي العام للتعليل يتضح أنه عملية عقلية عليا يتم من خلالها بناء تقرير ثبوت الوصف المؤثر في الأصل لينتقل الأثر إلىٰ الفرع، وهذا الانتقال فيه إظهار لعلية هذا الوصف الصالح للانتقال.

وهذا الانتقال بهذا الوصف بعد تقريره وإثباته وإظهاره يتم عن طريق أداة عقلية هي الاستدلال؛ إذ التعليل إثبات للوصف المؤثر المستقر والمظهر، وعملية انتقاله هي الاستدلال، لأنها انتقال الذهن من الأثر الثابت، هو نقل الأثر من الأصل إلىٰ الفرع.

وواضح من خلال التفريق بين التعليل والاستدلال في موضوع البحث هنا: أن التعليل إثبات وتقرير للحكم والمعاني العامة والخاصة بباب والجزئية المتعلقة بحكم مسألة ثم نقلها إلىٰ محال جديدة عن طريق الاستدلال، سواء أكان هذا النقل ابتدائيًّا يؤسس لحكم يستند إلىٰ الحكمة العامة أو الخاصة أو الجزئية أصالة، أو كان انتقالًا واستدلالًا استئناسيًّا بمعنىٰ أن الاستدلال بالحكمة العامة والخاصة والجزئية معززًا لأدلة أخرىٰ أثبتت الحكم من الكتاب والسنة والإجماع، فيأتي الاستدلال بالحكم تأكيدًا لمقتضىٰ هذه الأدلة.

وعليه: فإن لفظ التعليل المراد من البحث هو: بيان للحكم والمعاني المصلحية، وتقرير لها وإثباتها، لينتقل بها عن طريق الاستدلال إلىٰ محال جديدة

---

(١) السيوطي، معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، ص: ٧٨.

(٢) الجرجاني، التعريفات، مصدر سابق، ص: ٦١.

أصالة أو استئناسًا، وذلك عمومًا، وعند الطاهر بن عاشور خصوصا.

الفرع الثاني: التعليل في اصطلاح الأصوليين:

عند البحث والنظر في تعريفات الأصوليين نجد أنهم قد اتجهوا إلىٰ عدة اتجاهات في بيان مفهوم التعليل الذي يعد وسيلة وتفعيلًا واستخدامًا للعلة في استنباط الأحكام فهي الأصل في معرفة مقصد الشرع للوصول إلىٰ حكم شرعي يتماشىٰ ويتفق مع مصالح ومنافع العباد من تشريع الأحكام.

فالتعليل في حقيقته يرجع إلىٰ إظهار العلة ثم الاستدلال بها من خلال بحث المجتهد في الحادثة المستجدة عن معنىٰ يصلح مناطًا لحكم الشرعي يحكم به بناء علىٰ هذا المعنىٰ أو أن يبحث عن الحكم المنصوص لا لتعديته (١).

وسيتم في هذا الفرع تفصيل مفهوم التعليل من خلال التطرق إلىٰ معنىٰ العلة عند الأصوليين التي هي أساس هذا الفعل وهو إثبات الوصف المؤثر، وهو العلة ثم الاستدلال بهذا المعنىٰ المصلحي في محال أخرىٰ يحقق عملية التعليل بها، ثم بيان المعنىٰ التفكيكي للتعليل المقاصدي عند الأصوليين، ثم التفريق بين التعليل القياسي والتعليل المقاصدي ليظهر الفرق بينهما، ولتأكيد أن الأصل في باب التعليل هو التعليل القياسي المنبني علىٰ العلة، وأن التعليل المصلحي المقاصدي هو المرتبة الثانية علىٰ اعتبار التعليل بالمقصد العام والخاص والجزئي، وإن شئت قلت: المصلحة العامة والخاصة والجزئية لأي حكم من الأحكام، وذلك في مسألتين:

المسألة الأولىٰ: العلة عند الأصوليين:

تعددت الدراسات الأصولية في بيان معنىٰ العلة، وسأقوم في هذه الدراسة

---

(١) شلبي، محمد مصطفىٰ، تعليل الأحكام عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطويرها، ص: ١٢، دار النهضة العربية، بيروت – لبنان.

بعرض اتجاهات الأصوليين في معناها علىٰ وجه الإجمال؛ لأن الموضوع ليس في العلة، وإنما البحث فيها استكمال لربط معنىٰ العلة، بالمقاصد، ووجه العلاقة بين التعليل المقاصدي والتعليل القياسي المنبني علىٰ، وذلك علىٰ النحو الآتي:

الاتجاه الأول: أن العلة هي الباعث علىٰ تشريع الحكم، وهو قول الآمدي[(١)]، وابن الحاجب[(٢)].

وقد أورد الآمدي في المختار عنده: أن العلة يجب أن تكون بأصلها بمعنىٰ الباعث، أي: أنها مشتملة علىٰ حكمة صالحة أن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم، وأنها تقوم علىٰ جلب المصلحة للمكلف ودفع المفسدة عنه، وهذا وإن كان بالنسبة للمكلف مناسبًا فإن المعنىٰ الذي ثبت الحكم من أجله يبعث المكلف علىٰ العمل بمقتضاه، لكنه ينبغي أن يعبر عنه في حق الله بالمقصود من شرع الحكم أدبًا مع الله[(٣)].

الاتجاه الثاني: أن العلة هي المؤثر في الحكم بجعل الله تعالىٰ لا لذاته، وهذا القول ينسب للغزالي[(٤)].

فقد بين في كتابه شفاء الغليل: بأن العلل الشرعية أمارات، والمناسب المخيل

---

(١) الآمدي، علي بن محمد (١٤٠٢هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، الطبعة الثانية، ج٣، ص٢٠٢، المكتب الإسلامي، دمشق – بيروت.

(٢) ابن الحاجب، شرح مختصر المنتهىٰ الأصولي، ج٣، ص٣٨١، الأصفهاني، محمود بن عبد الرحمن أبي القاسم ابن أحمد بن محمد، أبو الثناء، شمس الدين (١٩٨٦م)، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، المحقق: محمد مظهر بقا، الطبعة الأولىٰ، ج٣، ص٦٧، دار المدني- السعودية.

(٣) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق، ج٣، ص٢٠٢.

(٤) الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي الشافعيّ، أبو محمد، جمال الدين (١٩٩٩م)، نهاية السول شرح منهاج الوصول، الطبعة الأولىٰ، ج١، ص٣١٩ دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، العطار، حسن بن محمد بن محمود الشافعي، حاشية العطار علىٰ شرح الجلال المحلىٰ علىٰ جمع الجوامع، ج٢، ص٢٧٤، دار الكتب العلمية.

لا يوجب الحكم بذاته، ولكن يصير موجبًا بإيجاب الشرع ونصبه إياه سببًا له(١).

وقد أكد ذلك الغزالي: بأن العلة هي العلامة الشرعية المنصوبة من الشارع وتعد إيجاب من الله تعالىٰ لحكم الله لا لذات الحكم(٢).

الاتجاه الثالث: أن العلة هي العلامة لثبوت الحكم والمعرف له، وهو قول جماعة من الأصوليين منهم: الصيرفي(٣)، الرازي(٤)، وابن السبكي(٥)، والشافعية(٦)، والحنابلة(٧).

---

(١) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (١٩٧١م)، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، المحقق: د. حمد الكبيسي، أصل التحقيق: رسالة دكتوراة، ص: ٤٧، الطبعة الأولىٰ، مطبعة الإرشاد – بغداد.

(٢) انظر: الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (١٩٩٣م)، المستصفىٰ، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، الطبعة الأولىٰ، ج١، ص٣٠٨، دار الكتب العلمية.

(٣) انظر: الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (١٩٩٤م)، البحر المحيط في أصول الفقه، الطبعة الأولىٰ، ج٧، ص١٤٣، دار الكتبي.

(٤) الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي (الملقب بفخر الدين الرازي) (١٩٩٧م)، المحصول، دراسة وتحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني، الطبعة الثالثة، ج٥، ص١٣٤، مؤسسة الرسالة.

(٥) ابن السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، مصدر سابق، ج٣، ص٣٩.

(٦) الأنصاري، زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا السنيكي، زين الدين أبو يحيىٰ، غاية الوصول في شرح لب الأصول، ج١، ص١٢٠، دار الكتب العربية الكبرىٰ- مصر، التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر الشافعي، شرح التلويح علىٰ التوضيح، ج٢، ص١٢٥، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان.

(٧) انظر: ابن النجار، تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي (١٩٩٧م)، شرح الكوكب المنير، الطبعة الثانية، ج٤، ص٧١، مكتبة العبيكان، الطوفي، سليمان بن عبد القوي بن الكريم الصرصري (١٩٨٧م)، شرح مختصر الروضة، الطبعة الأولىٰ، ج٣، ص٣١٥، مؤسسة الرسالة، المرداوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي الدمشقي الصالحي الحنبلي (٢٠٠٠م)، التحبير شرح التحبير، الطبعة الأولىٰ، ج٧، ص٣١٧٧، مكتبة الرشد – السعودية، الرياض.

والأصح عند الأنصاري أن العلة هي المعرف للحكم، فمعنىٰ كون الإسكار مثلًا علة أنه معرف، أي علامة علىٰ حرمة المسكر(١).

الاتجاه الرابع: أن العلة هي الوصف المؤثر في الحكم بذاته، وهو قول المعتزلة(٢)، وقد عبروا عنها أيضًا بأنها موجبة للحكم بذاتها، وذلك بناء علىٰ قاعدتهم في التحسين والتقبيح العقليين فالعلة عندهم وصف ذاتي لا يتوقف علىٰ جعل جاعل(٣).

الرأي المختار في تعريف العلة عند الأصوليين وأسباب اختياره:

بعد عرض أقوال الأصوليين واتجاهاتهم في بيان معنىٰ العلة ومع النظر في أن تعريف العلة ليس مبحثًا أساسيًّا في الرسالة، فإنه يتبين أن الرأي المختار هو قول الآمدي وابن الحاجب وهو المعنىٰ الذي يبين أن العلة هي الباعث علىٰ تشريع الحكم، وهو الذي يتضمن معنىٰ المناسبة للحكم الشرعي، ويتسق مع مقصود الشارع الحكيم من شرع الحكم.

وهذا يتفق مع مفهوم التعليل المقاصدي كما سيأتي لاحقًا من حيث إن التعليل هو استخدام هذا الباعث من جلب المصالح ودفع المفاسد لاستخدامها في إثبات الأحكام الشرعية، أو الاستدلال بها علىٰ نحو يحقق مقصد الشارع الحكيم.

فالعلة هي الوصف الظاهر المنضبط الذي يحقق حكمة الحكم، ويثبت الحكم

---

(١) الأنصاري، غاية الوصول في شرح لب الأصول، مصدر سابق، ج١، ص١٢٠.

(٢) انظر: الإسنوي، نهاية السول شرح منهاج الوصول، مصدر سابق، ج١، ص٣١٩، الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليمني (١٩٩٩م)، إرشاد الفحول إلىٰ تحقيق الحق من علم الأصول، الطبعة الأولىٰ، ج٢، ص١١٠، الكتاب العربي.

(٣) انظر: الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، مصدر سابق، ج٧، ص ١٤٤، الشوكاني، إرشاد الفحول إلىٰ تحقيق الحق من علم الأصول، مصدر سابق، ج٢، ص١١٠.

بثبوته، وينتفي بانتفائه.

وعليه: فالتعليل هو إثبات هذا الوصف الباعث علة أو استخدامه عن طريق الاستدلال به.

والعلة هنا هي الوصف المنضبط المعلل به نصًّا أو استنباطًا، والمقصد هنا: هو الحكمة العامة أو الخاصة أو الجزئية والمعلل بها أيضًا نصًّا أو استنباطًا علىٰ ما سيأتي.

المسألة الثانية: معنىٰ التعليل المقاصدي عند الأصوليين والفرق بينه وبين التعليل القياسي:

أولًا: معنىٰ التعليل عند الأصوليين:

تعددت إطلاقات الأصوليين المعاصرين في بيان معنىٰ التعليل اصطلاحًا ويمكن إجمالها وفق الآتي:

الاعتبار الأول بالنظر إلىٰ العلة نفسها بأن التعليل: هو أحكام الله وضعت لمصالح العباد في العاجل والآجل أي معللة بمصالح العباد وذلك لبيان محاسن الشريعة(١).

وهو أيضًا: إثبات العلل للأحكام الشرعية، لأن الأحكام لم تصدر عن الشارع عبثًا ولا تحكمًا، وإنما اقتضتها حكم وغايات هي المصالح، ويكون ببيان علل الأحكام بالاجتهاد في استخراجها اعتمادًا علىٰ الأدلة والمسالك الموصلة إليها(٢).

---

(١) البدوي، يوسف محمد أحمد (٢٠٠٠م)، مقاصد الشرعية عند ابن تيمية، الطبعة الأولىٰ، ص١٣٩، دار النفائس للنشر والتوزيع.

(٢) العالم، يوسف (١٩٩٤م)، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، الطبعة الثانية، ص: ١٢٣، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، خلاف، عبد الوهاب، مصادر التشريع الإسلامي (١٩٩٣م)، ص: ٢٥، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت.

الاعتبار الثاني باعتبار المجتهد القائم بعملية إظهار العلة أو نقلها بطريقين:

الأول: هو أن يبحث عن علة الحكم المنصوص لا لتعديته وهو ما يسمىٰ بالتعليل بالعلة القاصرة[١].

الثاني: القائم علىٰ علل الأحكام واستنباطها وقد عرفوه بأنه: بحث المجتهد في الحادثة المستجدة عن معنىٰ يصلح مناطًا لحكم شرعي يحكم به بناء علىٰ ذلك المعنىٰ وهو المسمىٰ عندهم بالاستصلاح أو المصلحة المرسلة[٢].

وعليه: فالتعليل يشتمل علىٰ عمليتين:

الأولىٰ: إثبات العلل ابتداء بطرق العلية المعروفة بمسالك العلة، وكذلك الحال بالنسبة للتعليل بالمصلحة، وبمسالكها المناظرة لمسالك التعليل للعلة الشرعية، وهو ما يسمىٰ بتخريج المناط إذا كانت العلل استنباطية وهذا يشتمل العلل القاصرة أو المتعدية.

الثانية: نقل ما ثبت من علل وتعديتها عن طريق الاستدلال إلىٰ محال جديدة، وفروع جديدة، وهو **القياس** الأصولي المعروف بأركانه وشروطه، وما يتصل به من تنقيح المناط وتحقيقه، وفي الحكمة بنقلها إلىٰ محال جديدة سواء أكانت عامة أم خاصة أم جزئية ووفق ضوابط مخصوصة تضمن للمجتهد أن يحقق هذا الإلحاق مقصوده، وهو التعليل المقاصدي أو الحكمي.

ثانيًا: معنىٰ مقاصد الشريعة:

- **مقاصد الشريعة لغة:**

المقاصد لغة: جمع مقصد، مصدر ميميّ من قَصَدَ قصدت الشيء وله وإليه

---

(١) العالم، يوسف، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ص: ٢٥.

(٢) شلبي، تعليل الأحكام وتحليل لطريقة التعليل وتطويرها، مصدر سابق، ص: ١٢.

قصدًا من باب ضرب طلبته بعينه، وإليه قصدي ومقصدي بفتح الصاد واسم المكان بكسرها نحو مقصد[(١)].

والقصد: إتيان الشيء، وكذلك الغاية، وقصد في الأمر قصدًا توسط ولم يجاوز الحد، وهو علىٰ قصد: أي رشد، وطريق قصد: أي سهل وقصدت قصده أي نحوه[(٢)].

مما سبق يتضح: أن المقصد في اللغة يدور حول الغاية والهدف والمطلوب، وعلاقته بالمعنىٰ الاصطلاحي ظاهر، إذ المقاصد هي غايات الشرع العامة والخاصة والجزئية، وأهدافه، ومطلوباته التي أرادها الشارع من الشريعة، ومن المكلفين تجاهها.

الشريعة لغة: والشريعة من شرع، والشين والراء والعين أصل واحد، وهو شيء يفتح في امتداد يكون فيه ومن ذلك الشريعة، واشتق من ذلك الشرعة في الدين والشريعة[(٣)]، فقد قال الله تعالىٰ: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾[(٤)].

والشريعة هي نصوص الكتاب والسنة المتضمنة للأحكام العقدية والخلقية والعملية، لتشمل أعمال القلب والجوارح.

---

(١) الفيومي، أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبو العباس، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، ج٢، ص٥٠٤، المكتبة العلمية – بيروت، عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، مصدر سابق، ٣/ ١٨٢٠.

(٢) الرازي، مختار الصحاح، مصدر سابق، ج١، ص٢٥٤، الفيومي، المصباح المنير في شرح غريب الأثر، مصدر سابق، ج٢، ص٥٠٥، عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، مصدر سابق، ج٣، ص١٨٢٠.

(٣) ابن فارس، مقاييس اللغة، المحقق: عبد السلام محمد هارون، مصدر سابق، ج٣، ص٢٦٢.

(٤) سورة المائدة، الآية رقم: ٤٨.

وعلاقة الشريعة هنا بالمقاصد أن المقاصد هي الغايات والأحكام في الوسائل من أجل تحقيقها، وهذه الأحكام العقدية والأخلاقية والعملية المتعلقة بالجوارح، هي التي من أجلها أنزل الشارع الشريعة الربانية.

- **مقاصد الشريعة في الاصطلاح:**

عرف الطاهر بن عاشور مقاصد الشريعة عمومًا بأنها «المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها»(١).

من خلال تعريف الطاهر بن عاشور للمقاصد يتضح ما يأتي:

أولًا: أن حقيقة المقاصد هي المعاني والحِكَم الملحوظة للشارع، وهي ما عبر عنه بالعلل الشرعية المنضبطة أو الحِكَم العامة والخاصة والجزئية، علىٰ أن الطاهر بن عاشور ركز علىٰ المقاصد العامة للشريعة كلها والخاصة بباب من الأبواب الفقهية في المعاملات بين الناس؛ إذ ترك الطاهر بن عاشور الحكم الخاصة بالعبادات علىٰ اعتبار أن الأصل فيها عدم التعليل، مع أن البحث سيتجه إلىٰ النظر في المقاصد الخاصة في العبادات لمحاولة تلامس ما فعله الطاهر بن عاشور فيها من خلال تفسيره لآيات الأحكام في التحرير والتنوير علىٰ ما سيأتي.

وهو لم يعن بالحِكَم الجزئية أو المقاصد الجزئية من حيث التأصيل والتقسيم؛ غير أنه مثل لها أثناء العرض التفصيلي للمقاصد العامة والخاصة، فالمقاصد العامة عنده تتمثل بالحكم الكلية، أما الخاصة فتتمثل في مقاصد الأبواب، والمقاصد

---

(١) ابن عاشور، محمد الطاهر (٢٠٠١م)، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق محمد الطاهر الميساوي، الطبعة الثانية، ص: ٥١، دار النفائس.

الجزئية تتمثل في مقاصد الأحكام الفرعية وهو ما ستحاول الباحثة التنبيه عليه، وإبرازه عند الطاهر بن عاشور.

ثانيًا: يشير الطاهر بن عاشور في قوله «جميع أحوال الشريعة» بأن أحكام الشريعة كلها معللة وأن الجانب التعبدي فيها ضئيل وهو بذلك يقول بجواز التعليل المطلق لأحكام الشريعة وخاصة في مجال المعاملات، فهو يرىٰ أنه لا يوجد لأحكام تعبدية في تشريع المعاملات إنما هي أحكام خفيت عللها فهو يقول بخفاء العلة وليس بغياب المقصد(١).

ثالثًا: يوسع الطاهر بن عاشور المقاصد العامة بقوله: «فيدخل فيها أوصاف الشريعة وغاياتها العامة»، فهي بذلك تشمل المقاصد العامة المتعلقة بذات المصلحة والمفسدة، والسمات التشريعية العامة، والتي بالضرورة تنتظم تحت مقصد عام علىٰ ما سيأتي، وأدوات الاستنباط الخادمة للمقاصد علىٰ سيأتي تقسيمه واستنتاجه بحيث يتم تصنيف المقاصد العامة عند الطاهر بن عاشور، ولكثرتها، وتشعبها تطلب البحث إعادة تصنيفها، ولكون عرضها يحتاج إلىٰ إعادة ترتيب وتنظيم ليتضح مقصود الطاهر بن عاشور من التوسع فيها.

والملاحظ من خلال التعمق في كتاب الطاهر بن عاشور: «مقاصد الشريعة الإسلامية» أنه يحتاج لترتيب وتنظيم، فأحيانًا لا تظهر المناسبة لترتيب الموضوع الذي يطرحه، مما أدىٰ إلىٰ الحاجة لمثل هذه المعالجات عند بناء نظرية التعليل المقاصدي عنده.

وبما أن المقاصد هي المصالح، فإن التعليل بها يتطلب استخدام منهج

---

(١) قراوي، بثينة، الرؤية المقاصدية عند الطاهر ابن عاشور من خلال كتابه «مقاصد الشريعة الإسلامية»، مجلة أصول الدين، الجامعة الأسمرية، العدد (٣٢).

استعمال الطاهر بن عاشور للحكم العامة والخاصة والجزئية وطرائق ذلك ومسالكه التي تنتج نظرة منهجية متكاملة في التعامل مع التسبيب المقاصدي.

وعرفها علال الفاسي بقوله «المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها»(١).

يظهر من خلال تعريف الفاسي للمقاصد بأنه عبر عنها بلفظ الغايات والأسرار عند كل حكم من أحكامها فشملت المقاصد العامة والخاصة، ودخلت الجزئية، وهو أول من نص علىٰ المقاصد الجزئية في التعريف والتأصيل.

فالشاطبي حدد رتب المقاصد عنده، بالضروري والحاجي والتحسيني، ثم أضاف إليها الطاهر بن عاشور المقاصد الخاصة بالأبواب، ثم أضاف علال الفاسي المقاصد الجزئية بكل حُكْمٍ من الأحكام الشرعية التفصيلية؛ لتنتظم بذلك المقاصد في أقسامها الثلاثة، يعني: الحكم العامة والخاصة والجزئية.

وعرفها الريسوني بأنها «الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها، لمصلحة العباد»(٢).

وقوله لمصلحة العباد: إشارة إلىٰ مقصود الشريعة الأعظم، وهو تحصيل المصالح وتكميلها، ودرء المفاسد وتقليلها.

وعرفها محمد اليوبي بأنها: «هي الغايات والحكم ونحوها التي راعاها الشارع في التشريع عمومًا وخصوصًا من أجل تحقيق مصالح العباد»(٣).

(١) الفاسي، علال، مقاصد الشريعة ومكارمها، ص: ٧، دار الغرب الإسلامي، تونس.

(٢) الريسوني، أحمد (١٩٩٥م)، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الطبعة الثالثة، ص: ١٩، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

(٣) اليوبي، محمد بن سعد (١٩٩٨م)، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، الطبعة الأولىٰ، ص: ٣٧، دار الهجرة للنشر والتوزيع.

وهو بذلك يصرح بأن الغايات هي الحكم بأنواعها الثلاثة فقوله: «عمومًا» يشمل الحكم العامة، وقوله: «خصوصا» يشمل الحكم الخاصة بباب معين والجزئية وهي الخاصة بكل حكم من الأحكام الشرعية علىٰ حدته.

ليكون علم المقاصد محددًا للحكم العامة والخاصة؛ ليستطيع المجتهد أن يستعمل كل نوع من أنوع هذه الحكم والغايات بما يناسب في الاجتهاد المصلحي المقاصدي، وهو الذي سمته الدراسة بالتعليل المقاصدي.

وعرفها يوسف العالم بأنها: «المصالح التي تعود إلىٰ العباد في دنياهم وأخراهم سواء أكان تحصيلها عن طريق جلب المنافع أو عن طريق دفع المضار»(١).

وقد عبر عنها العالم بأنها مصالح، وهذه المصالح ترجع بالنفع علىٰ الناس في أمر الدنيا والآخرة وكان ما فيه نفع للناس ودفع ضرر عنهم هو من مقاصد الشريعة الإسلامية، وهو يتسق مع ما ذهب إليه العز بن عبد السلام في بناء نظرية المقاصد عنده بقواعد المصالح وتعارضها، وقواعد المفاسد وتعارضها، ومن ثم القواعد الحاكمة لتعارض المصالح والمفاسد، وهو ما انتظم علمًا اجتهاديًّا معاصرًا، وهو فقه الموازنات.

وعليه: فإنه يتبين مما سبق بأن مقاصد الشريعة الإسلامية هي الغايات الكبرىٰ والحكم والمعاني التي شرع الشارع من أجلها الأحكام.

ويظهر من خلال التعريف التفكيكي للتعليل والمقاصد بأن هناك علاقة تلازمية بينهما يقتضيها المركب الوصفي، فالعلاقة الوصفية بين التعليل والمقاصد

---

(١) العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٧٩.

تجعل التعليل يسير علىٰ وفق قواعد المقاصد، وتكون عملية التعليل مبنية علىٰ مقاصد الشرع، إذ هو إثبات للحكم ابتداء، ثم الاستدلال بها في محال جديدة، فالعملية التعليلية المقاصدية مركبة منهما، وتتكاملان إذ الأولىٰ مقدمة الثانية، والثانية تفتح الباب أمام الاستنباط المصلحي بضوابط سيأتي بيانها في موضعها عند الطاهر بن عاشور.

ثالثًا: تعريف التعليل المقاصدي باعتباره مركبًا وصفيًّا:

عرف عدد من الأصوليين التعليل المقاصدي كمصطلح مركب وصفي من: «التعليل» و«المقاصدي» بعدة تعريفات تدور حول قيام بناء المقاصد علىٰ أساس تعليل أحكام الشرع وتحقيق معانيه وغاياته التشريعية، فالتعليل هو وسيلة المقاصد، وركنه الركين، والغاية من علم المقاصد في أصل وضعه التعليل به، واستخدامه في إثبات الحكم ابتداء من النصوص الشرعية الخاصة والعامة، وفي نقلها إلىٰ محال جديدة بغرض الاستدلال بها لبناء حكم شرعي في مصالح مرسلة عن الدليل الخاص، ومن هذه التعريفات باعتبار حقائق مختلفة ما يلي:

أولًا: يعرف باعتبار كون التعليل المقاصدي «تعيين للمقاصد» بأنه: «تعيين لمقاصد الأحكام، وهي آلية يستخدم المجتهد من خلالها بناء الأحكام علىٰ مقاصد الشريعة»(١).

وهو من أهم التعريفات للتعليل المقاصدي باعتباره يشكل آلية استنباطية مهمة تستخدم فيها مقاصد الأحكام عن طريق تعيينها للأحكام، ولب التعريف هو: «تعيين

---

(١) دغمان، سعيدة، عبيد، حياة (٢٠٢٢م)، التعليل المقاصدي عند الشاطبي، ص: ١٥، مجلة الشهاب، جامعة الشهيد حمه لخضر الوادي – معهد العلوم الإسلامية، مجلد ٨.

مقاصد الأحكام»، وما بعده يعتبر تفسيرًا لعملية التعليل المقاصدي، وهو كونها وسيلة وآلية استنباطية مهمة في بناء الأحكام الشرعية بناء علىٰ المقاصد، أي: العامة والخاصة والجزئية، ويمكن القول بأنها: الحكم العامة والخاصة والجزئية.

فمن عرف التعليل المقاصدي بأنه آلية يستخدمها المجتهد لاستنباط المقاصد لبناء الأحكام الشريعة، نظر إلىٰ أن التعليل المقاصدي هو التعليل المصلحي للأحكام سواء كان جزئيًا (الحكمة) أو خاصًا أو عامًا لأن الغاية منه هو تحقيق المصالح للعباد(١).

وقد بين الريسوني: أن المعنىٰ العام للتعليل يساوي التقصيد فقال: «هو تعليل أحكام الشريعة بجلب المصالح ودرء المفاسد، ثم بين بأن التقصيد يرادف مصطلح التعليل وذلك لأن تعليل الأحكام في حقيقته هو تقصيد لها، أي تعيين لمقاصدها فالتعليل يساوي التقصيد»(٢).

وهو كلام في غاية الدقة والأهمية يحدد حقيقة التعليل المقاصدي بكونه استدلالًا بالمقاصد بتعيينها مناسبة للأحكام الشرعية إثباتًا أو تعدية ونقلًا بعد ثبوتها في أصل شرعي معلل بالمصلحة.

يتبين من كلام الريسوني بأن التعليل المقاصدي عند الشاطبي: هو التعيين لمقاصد الأحكام أو التقصيد لها(٣).

فالتقصيد تكريس لفلسفة التعليل الشرعي بمعناها العام، وليس الخاص كما ارتضاها الأصوليون؛ بل مبنىٰ النظر فيه قائم علىٰ الارتقاء بالعلة من مجرد الوصف

---

(١) دغمان، عبيد، التعليل المقاصدي عند الشاطبي، مصدر سابق، ص: ٧.

(٢) الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، مصدر سابق، ص: ١٣.

(٣) المصدر السابق، ص: ١٣.

الظاهر المنضبط إلىٰ المعنىٰ العام الكلي الثابت بمجموع أوصاف جزئية وأدلة فرعية لتكون مقصدًا شرعيًّا ترتد إليه الأحكام الشريعة تأصيلًا وتنزيلا[(١)].

ثانيًا: ويعرف التعليل المقاصدي باعتبار ذات المقاصد بجلب المصلحة ودرء المفسدة بأنه: «تعليل الأحكام الشرعية بجلب المصالح ودرء المفاسد»[(٢)].

وهنا جعل حقيقة التعليل المقاصدي تعليل الأحكام الشرعية بعام المقاصد، وهو تحقيق المصالح ودرء المفاسد، وهو نظر ذاتي تفصيلي عام.

ثالثًا: ويعرف التعليل المقاصدي باعتباره جزءًا من التعليل المقاصدي: «بأن نفقه النصوص الشرعية الجزئية في ضوء مقاصد الشريعة الكلية بحيث تدور الجزئيات حول محور الكليات وترتبط الأحكام بمقاصدها الحقيقية ولا تنفصل عنها»[(٣)].

ولا ريب أن هذا صورة من صور التعليل المقاصدي، وليس شاملًا له، وقصر التعليل المقاصدي بكونه فهم النصوص الجزئية علىٰ ضوء المقاصد، وهو تفسير مصلحي جزئي للنصوص، وهو جانب قصور في تعريفه، ولكنه يفيد في بيان نوع من أنواعه.

رابعًا: يعرف التعليل المقاصدي باعتباره عامًا شاملًا لأنواع التعليل بأنه: «اسم شامل لكل أنواع التعليل الذي يتخذ من المقاصد الجامعة للحكم والمنافع والمصالح جلبًا وتحقيقًا وللمفاسد والأضرار دفعًا، مادة لها بها يعلل الحكم

---

(١) عماري، بدر الدين بن أحمد، مدارك الأحكام بين التعليل والتقصيد عند الأصوليين، ص: ١٠، مجلة المدونة، مجمع الفقه الإسلامي – الهند، السنة السابعة، ١٤٤١هـ - ٢٠٢٠م،

(٢) المصدر السابق، ص: ١٠.

(٣) قراط، نور الدين (٢٠٠٩م)، التعليل المقاصدي في القرآن الكريم، ص: ٤، الرابطة المحمدية للعلماء، العدد ٣٠-٣١.

والخطاب الشرعيين بها»[(١)].

وواضح من خلال هذا التعريف شمول التعليل أنواعه، وهي التعليل الإثباتي الابتدائي أو التعليل الذي يقوم علىٰ التعدية للحكم لأحكام جديدة تفتقر علىٰ التعليل، كما أن التعريف يجعل ركن التعريف المعلل به، وبقية التعريفات تجعل ركن التعريف العملية الاجتهادية في تعيين المقاصد، وتحديدها ونقلها إلىٰ محال جديدة.

وعليه: فالتعليل المقاصدي هو: «عملية اجتهادية تقوم علىٰ تعيين المقاصد العامة والخاصة والجزئية وإثباتها، والاستدلال بها في محال جديدة تحقيقًا لغرض الشارع منها».

وسيأتي التعريف اللقبي للتعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور بما يتضمن التفصيل فيه، وقد تم تعريف التعليل عند الطاهر بن عاشور والمقاصد فيما سبق تفكيكًا.

المسألة الثالثة: الفرق بين التعليل القياسي والتعليل المقاصدي:

بعد عرض اتجاهات الأصوليين في بيان مفهوم العلة وبيان الرأي المختار فإنه لابد من التفريق بين التعليل القياسي الأصولي والتعليل المقاصدي المصلحي وذلك من خلال بيان مفهوم كل منهما والفرق بين كلا المفهومين لما له من أهمية بالغة في تحديد وظيفة التعليل المقاصدي، وأنه أوسع من التعليل القياسي، وكون التعليل قياسي هو الأساس الذي انطلقت منه نظرية التعليل المقاصدي، فقد تنبه لها الأصوليون من خلال ضبطهم العلة الأصولية، وشروطها والقياس الأصولي، وذلك وفق النوعين الآتيين:

---

(١) توفيق، وفاء (٢٠١٨م)، التعليل المقاصدي دراسة في أحكام الأسرة عند مفسري الغرب الإسلامي، ص: ٥٥، دار إفريقيا الشرق، المغرب.

النوع الأول: التعليل القياسي:

يقوم التعليل القياسي أو الأصولي علىٰ وجود علة صالحة لأن تُتخذ أساسًا للقياس، مع إمكان التعرف عليها بمسلك من مسالك العلة المذكورة عند الأصوليين، وهذا النوع من التعليل محلّ اتفاق بين القائلين بالقياس[(١)].

وقياس العلة: أساسه هو أن يرد الفرع إلىٰ الأصل بالبينة التي علق الحكم عليها في الشرع، وقد يكون ذلك معنىٰ **يظهر وجه الحكمة** فيه للمجتهد كالفساد الذي في الخمر وما فيها من الصد عن الله عَزَّوَجَلَّ وعن الصلاة، وقد يكون معنىٰ استأثر الله عَزَّوَجَلَّ بيانه فيه بوجه الحكمة كالطعم في تحريم الربا والكيل[(٢)].

فالأحكام التي ضبطها الشرع بضابط خاص تصلح للتعليل بها تسمىٰ «علة في القياس الشرعي»، والعلة: هي الطريق التي يتوصل بها إلىٰ الأحكام الشريعة وكيفية استنباطها[(٣)]، وتعد وصفًا ظاهرًا منضبطًا نُصِب مكان الحكمة؛ لكونه عادة ضابطًا لها ومظنة تحققها[(٤)].

وقد أورد أبو الحسن البصري: «أن الإمام الشافعي كان يسمي القياس استدلالا؛ لأنه فحص ونظر، ويسمي الاستدلال قياسًا لوجود التعليل فيه»[(٥)].

---

(١) جغيم، نعمان (٢٠١٤م)، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، الطبعة الأولىٰ، ص: ١٤٩، دار النفائس للنشر والتوزيع – الأردن.

(٢) الشيرازي، أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف (٢٠٠٣م)، اللمع في أصول الفقه، الطبعة الثانية، ص: ٩٩، دار الكتب العلمية.

(٣) السلمي، عياض بن نامي (٢٠٠٥م)، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، الطبعة الأولىٰ، ص: ١٨٢، دار التدمرية، الرياض - المملكة العربية السعودية.

(٤) جغيم، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، مصدر سابق، ص: ١٤٤.

(٥) أبو الحسن البصري، محمد بن علي الطيب البَصْري المعتزلي (١٤٠٣هـ)، المعتمد في أصول الفقه، الطبعة الأولىٰ، ج٢، ص١٩٢، دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان.

وهذا الملحظ الدقيق اتجهت إليه الدراسة بكون التعليل يكون في النوع الأول إثباتًا للمقاصد والحكم، وفي النوع الثاني استدلالًا بهما في فروع جديدة تتطلب الإلحاق بالحكم الشرعية المنضبطة بالشرع وفق ضوابط مخصوصة يجعلها قابلة للتعليل والإثبات.

فالتعليل القياسي: إثبات للعلة، وتعدية لها، وهو الاستدلال.

والتعليل المقاصدي: إثبات للمقاصد بالحكمة العامة والخاصة والجزئية، وهو الاستدلال.

وكذلك فإن التعليل الأصولي أحادي المظهر؛ فعنايته موجهة لاستنباط كل علة علىٰ انفرادها بغض النظر عن العلل الأخرىٰ(١)، بخلاف التعليل المقاصدي فإنه نظر في النصوص كلها نظر استقراء، كما أن المقاصد مرتبط بعضها ببعض ارتباط التدرج فأقواها الضروريات ومكملاتها، ثم الحاجيات ومكملاتها، ثم التحسينيات ومكملاتها، وإذا تعارض بعضها مع بعض فيرجح الأقوىٰ، كما أنه يراعىٰ ترتيب المقاصد وتنزيلها علىٰ الواقع بحسب الظرف والزمان والمكان.

وقد ذكر سعيد فافا الأحكام المعللة فقال في العلل القياسية أنها القضايا المعقولة المعنىٰ المنوطة بعللها المنصوصة أو المستنبطة، مما يتيح للفقيه إعمال آليات الاجتهاد فيها من خلال القياس عليها وإلحاق غيرها بها، ومعنىٰ كونها معقولة المعنىٰ أن للعقل مدخلًا في إدراك المناسبات بين الأحكام ومتعلقاتها بحيث لو عرضت علىٰ العقول لتلقتها بالقبول(٢).

---

(١) عماري، مدارك الأحكام بين التعليل والتقصيد عند الأصوليين، مصدر سابق، ص: ٣٥.

(٢) فافا، سعيد (٢٠٢٢م)، التعليل المقاصدي وأثره في توجيه الأحكام الشرعية، ص: ٧، مجلة ريحان للنشر العلمي، العدد ٢، مركز فكر للدراسات والتطوير.

وعليه: فإن التعليل القياسي الذي عناه الأصوليون هو المعنىٰ الخاص الذي تتعلق به العلة من خلال استنباط علل الأحكام بالرجوع إلىٰ مسالك العلة وإلحاق حكم الفرع بالأصل للوصول إلىٰ الحكم الشرعي المقصود.

وقد بين الطاهر بن عاشور: بأن التعليل في الأصول يدور حول استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد تمكن العارف بها من انتزاع الفروع منها أو من انتزاع أوصاف تؤذن بها تلك الأوصاف باعثًا علىٰ التشريع فتقاس فروع كثيرة علىٰ مورد لفظ منها باعتقاد اشتمال تلك الفروع كلها علىٰ الوصف الذي يراد من لفظ الشارع وهذا الوصف يسمىٰ بالعلة(١).

وأكد أن للشريعة أحكامًا قابلة للقياس باعتبار العلل، وذلك بأن استقراء الشريعة في تصرّفاتها قد أكسب فقهاء الأمة يقينًا بأنها ما سوّت في جنس حكم من الأحكام جزئيات متكاثرة إلا ولتلك الجزئيات اشتراك في وصف يتعيّن عندهم أن يكون هو موجب إعطائها حكمًا متماثلًا، ومن ثمّ استقام لهم أن يقيسوا بعض الأشياء علىٰ بعض، فينوطوا بالمقيسة نفس الأحكام الثابتة بالشرع للمقيس عليها في الأوصاف التي أنبئوا أنها سبب نوط الحكم، وأنها مقصود الشارع من أحكامه، فإن كانت تلك الأوصاف فرعيَّة قريبة سميت عللًا مثل الإسكار، وتلك الأوصاف الفرعية المعروفة بالعلل هي الأحكام الجزئية التي تعرف بالقياس الأصولي(٢).

هذا بيان ساطع واضح، وتحديد باهر من الطاهر بن عاشور في تحديد معنىٰ التعليل القياسي، والذي بنىٰ عليه الطاهر بن عاشور نظريته في المقاصد إذ جعل التعليل القياسي، والعلة أساسًا انطلق منه الأصوليون للبحث في المقاصد وتوسيع

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ١٦٧.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص: ٣٥٠.

دائرة العلة الشرعية المنضبطة إلىٰ ما تضمنته من حكم تناط بها الأحكام حتىٰ توسعت إلىٰ نظرية الحكم الشرعية، وهي المقاصد الشرعية، مما يدلل علىٰ أن التعليل المقاصدي هو أساس علم المقاصد وغايته الكبرىٰ، والقضية المركزية التي ستوسع دائرة التعليل القياسي، لننتقل إلىٰ التعليل المصلحي الذي سينضبط بضوابط أسوة بالضوابط التي ضبطت العلة الشرعية القياسية.

وهذا الملحظ يجعل من المقاصد أداة مصلحية من خلالها ينضبط الاستنباط بها لإعطاء الأحكام الشرعية أوصافها علىٰ هدي من الشرع وقواعده وضبطه العِلِي أو الحِكَمِي العام أو الخاص أو الأخص، وهو التقصيد الجزئي.

النوع الثاني: التعليل المقاصدي (المصلحي):

توسع العلماء في مفهوم التعليل القائم علىٰ أساس وفكرة التعليل القياسي عند الأصوليين وبنو عليه التعليل المقاصدي الذي يعد انطلاقًا من العلة التي تعد باعثًا علىٰ تشريع الحكم وسببًا له.

فالتعليل المقاصدي الذي نعنيه هو التعليل: بمعناه العام، وهو أن لكل حُكم من الأحكام الشرعية حكمة أو مقصدًا قصد الشارع إلىٰ تحقيقه للناس من وراء ذلك الحكم، وهذا النوع من التعليل يعد فرع اتصاف الله تعالىٰ بالحكمة واللطف والتنزّه عن العبث، ومعنىٰ العلة هنا لا يقتصر علىٰ معناها الاصطلاحي عند الأصوليين، بل يراد به المعنىٰ العام الذي يشمل الحكمة والثمرة من تشريع الحكم الشرعي وتطبيقه(١).

فالتعليل المقاصدي قائم علىٰ الارتقاء بالعلة من مجرد الوصف الظاهر المنضبط إلىٰ المعنىٰ العام الكلي الثابت بمجموع أوصاف جزئية وأدلة فرعية لتكون

---

(١) جغيم، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، مصدر سابق، ص: ١٤٨.

مقصدًا شرعيًّا ترتد إليه الأحكام الشرعية تأصيلًا وتنزيلًا[١].

وبناء علىٰ ذلك: فإن التعليل بمعناه العام أساس القول بالمقاصد فلا يمكن القول بوجود القول بوجود مقاصد للشارع الحكيم من شرعه للأحكام الشريعة إلا مع القول بكونه أحكام معللة عمومًا[٢]، لتدخل تحتها الحكمة العامة والخاصة والجزئية.

وقد بين ذلك الطاهر بن عاشور فقال: «إن أحكام الشريعة كلها مشتملة علىٰ مقاصد الشارع وهي حكم ومصالح ومنافع ولذلك كان من الواجب علىٰ علمائها التعرف علىٰ علل التشريع ومقاصده ظاهرها وخفيها»[٣].

فتعليل الأحكام الشرعية، ودارسة أسرار ومعاني وعلل الأحكام والأدلة والقرائن والمعطيات الشرعية، والنظر في غايات التشريع وأهدافه ومراميه، كل ذلك قد شكل الأساس الضروري لنشوء علم المقاصد وتطوره وصياغته واكتماله[٤].

ولذلك فإن الاهتمام بالتعليل المقاصدي هو قديم قدم الإسلام نفسه فنصوص القرآن الكريم والسنة تتضمن تعليلات صريحة للعديد من الأوامر والنواهي فهمها الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وازدادت رسوخًا لديهم، وهم يستنتجونها من خطاب الرسول ﷺ لهم، ففهم الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ أن الشريعة معللة بحكم ومصالح، وأنه حيثما شرع الله فثم مصلحة، وحيثما ثم مصلحة معتبرة شرعًا، فثم شرع الله، وظهر ذلك من مواقف الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ حيث أنهم كانوا يعللون بعض القضايا بمقاصد

---

(١) عماري، مدارك الأحكام بين التعليل والتقصيد عند الأصوليين، مصدر سابق، ص: ٣٠.
(٢) جغيم، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، مصدر سابق، ص: ١٤٤.
(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ٢٤٦.
(٤) الخادمي، علم المقاصد الشرعية، مصدر سابق، ص: ٤٨.

الشريعة مثل: جمع القرآن حفاظًا عليه من الضياع بموت حفاظه، وغيرها من اجتهادات الصحابة رضوان الله عليهم(١).

وقد ينص الشارع علىٰ حكم واقعة دون أن يدل النص علىٰ المصلحة التي قصد بالنص تحقيقها، ويجد الفقيه أن فهم النص وتحديد مضمونه ونطاق تطبيقه يتوقف علىٰ معرفة تلك المصلحة فعند ذلك يجتهد الفقيه في التعرف علىٰ هذه المصلحة، أو الحكمة أو العلة، أو الوصف المناسب، مسترشدًا بما عرف من عادة الشرع وتصرفه في الأحكام، مستعينًا بروح الشريعة وعللها المنصوصة، وقواعدها أو مصالحها المستنبطة، فإذا ما توصل إلىٰ هذه الحكمة، وتعرف علىٰ تلك المصلحة، فسر النص في ضوئها، وحدد نطاق تطبيقه علىٰ أساسها(٢).

وقد بين الحسني انطلاقًا من نظرية الطاهر بن عاشور في المقاصد: أنه في مجال التعليل لا بد من تأسيس تعليل الأحكام علىٰ الأصول التي تجعل من التفكير التشريعي تفكيرًا متسقًا من خلال الوجوه الآتية:

أولًا: أن التعليل أحد الحلول في حل مشكلة تناهي الأحكام المنصوصة، ولا تناهي النوازل المستجدة.

ثانيًا: شمولية التعليل لكل أحكام الشريعة.

ثالثًا: تجسيده لخاصية الضبط والتحديد في الشريعة(٣).

وهذه الأمور الثلاثة تعتبر وظائف التعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور،

---

(١) توفيق، وفاء (٢٠١٨م)، التعليل المقاصدي دراسة في أحكام الأسرة عند مفسري الغرب الإسلامي، دار إفريقيا الشرق، المغرب، ص: ٥٥-٥٦.

(٢) الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، مصدر سابق، ص: ٢٥٩.

(٣) الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام الطاهر بن عاشور، مصدر سابق، ص: ١٢٣.

والتي تعتبر الغرض الذي من أجله وضع علم المقاصد وغايته الكبرىٰ، توسيعًا لدائرة التعليل القياسي إلىٰ التعليل المصلحي تحقيقًا للخواص التي ذكرها.

وفي هذا رد علىٰ من يستخدم مقاصد الشريعة لمصادمة النصوص الشرعية والخروج عن مقتضياتها وضوابطها، فالمقاصد تعني توسيع دائرة النصوص باستنتاج الحكم منها، وضبطها استنباطًا وتنزيلًا بما يحقق غرض الشارع، ويبتعد بنا عن مخالفة القطعيات والمستقرات في الشرع، فالمقاصد مكمل للنصوص الشرعية إذ هي مفهومات منها، وتحديد لمراداتها المقصودة للشارع الحكيم.

وعليه: فالشريعة الإسلامية وضعت لتحقيق مصالح العباد بجلب النفع لهم ودفع الضرر عنهم، فأحكام الشريعة جاءت كلها مبنية علىٰ تعليل مصلحي ومقاصدي يتماشىٰ مع هذه المصالح ويحقق حاجات الناس فهذه الأحكام لم توجد عبثًا إنما وضعت من أجل غايات وحكم.

والتعليل هو الركن الأساسي لكشف هذه المقاصد وأسباب وجودها، وهذا هو المنحىٰ الذي نحاه الطاهر بن عاشور في عرضه لمقاصد الشريعة العامة والخاصة فجعلها منهجًا ودعا الفقهاء إلىٰ السير عليها في البحث عن علل الأحكام وبيان الثمرة من تشريع الحكم، وصولًا علىٰ الحكم العامة والخاصة والجزئية علىٰ ما سيأتي.

ولذلك فقد وضع الطاهر بن عاشور فصلًا خاصًا في إثبات أن للشريعة الإسلامية مقاصد وطرق إثبات هذه المقاصد، وهو إثبات أن في الشريعة تعليلات مصلحية يستخدم التعليل في إثباتها ونقلها إلىٰ فروع جديدة.

يظهر من خلال ما سبق الفرق بين التعليل القياسي الأصولي والتعليل المقاصدي وهذه الفروق يمكن تلخيصها كالآتي:

أولًا: أوضح سعيد فافا عند حديثه عن الأحكام المعللة والفرق بين التعليل

القياسي والمقاصدي، فقال:

«وبالمعنىٰ العملي الإجرائي فالتعليل يعني استفراغ الجهد في الكشف عن علل الأحكام وإبدائها وبيانها، من خلال سلوك المنهج الذي رسمه علماء الأصول؛ حيث بينوا الطرق والمسالك الموصلة إلىٰ معرفة العلة التي يبنىٰ علىٰ أساسها الحكم الشرعي، وذلك مفرّع عن كون الأحكام الشرعية معللة بعلل مفهومة أو قابلة للفهم»(١).

ثم أورد بأن ذلك ما نعني به بالتعليل المقاصدي أو المصلحي، وأن الجدير بالذكر أن العلة والتعليل في هذا السياق ليس المراد بهما ما هو سائد عند الفقهاء والأصوليين من الوصف الظاهر المّطرد المنضبط الذي عليه مدار القياس الجزئي، وإنما الحديث هنا عن التعليل المصلحي المقاصدي(٢).

ثانيًا: يقوم التعليل القياسي علىٰ توضيح علل الأحكام الشرعية وبيان كيفية استنباطها من خلال مسالك العلة والحاق الفرع بالأصل للعلة الجامعة، أما التعليل المقاصدي فإنه يقوم علىٰ بيان المعاني والغايات والحكمة من تشريع الأحكام.

ثالثًا: التعليل القياسي مصطلح له مدلوله الخاصّ الذي يرتكز علىٰ مضمون العلة في اصطلاح الأصوليين، أما التعليل المقاصدي فهو أعم وأشمل من ذلك فهو يمثل المعنىٰ اللغوي العام الذي هو ذكر السبب أو بيان المدرك أو توضيح المسوغ المستند عليه(٣).

رابعًا: التعليل القياسي أساس نظرية التعليل في الشريعة الإسلامية، ومنه انطلقت نظرية التعليل المقاصدي؛ إذ هي أوسع متعلقا.

---

(١) فافا، التعليل المقاصدي وأثره في توجيه الأحكام الشرعية، مصدر سابق، ص: ٧.

(٢) المصدر السابق، ص: ٧.

(٣) حمريط، رضوان، التعليل بالقواعد المقاصدية وأثره في المعاملات المالية، ص: ١٦، رسالة ماجستير في العلوم الإسلامية، جامعة الشهيد حمه لخضر.

المطلب الثاني: تعريف التعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور تركيبًا (لقبًا):

لقد بنىٰ الطاهر بن عاشور مقاصد الشريعة الإسلامية علىٰ أساس تعليل الأحكام وجعلها الأساس في عرضه لفكره المقاصدي وهي موافقة لفكرة الأصوليين في أن المقاصد هي التعليل، وذلك من خلال إثبات أن للشريعة الإسلامية مقصد من تشريع الحكم وأنها جاءت لجلب الخبر والنفع للناس في الدنيا والآخرة وبما فيه سعادة للعباد جميعًا.

وقد أشار الحسني بأن التعليل عند الطاهر بن عاشور يعتبر منطلق نظري أسس لنظرية المقاصد عنده وذلك لأن البحث في المقاصد يتأسس علىٰ الموقف الذي يكونه الباحث إزاء التعليل، وقد انشغل ابن عاشور بناء علىٰ موقفه من التعليل بعلل الأحكام عند تفسيره لنصوص الشريعة وبحثه في أحكامها(١).

فالمعنىٰ الأساسي الذي يدور حوله مفهوم التعليل المقاصدي هو الباعث علىٰ تشريع الأحكام بما يحقق من خلالها مصلحة قصدها الشارع، وأن علل الأحكام ليست مجرد علامات فقط لا أثر فيها لحكم معقولة أو مقاصد متغياةٍ لواضعها، بل هي أوصاف مشتملة علىٰ **حِكم كانت هي الباعث علىٰ تشريع الأحكام** رفقًا بالعباد ونظرًا إلىٰ ما يصلح أحوالهم في الدارين(٢).

وقد أشار الخادمي إلىٰ أن التعليل أساس نشوء علم المقاصد فقال: «إن تعليل الأحكام الشرعية ودراسة أسرار المعاني وعلل الأحكام والأدلة والقرائن والمعطيات

---

(١) الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، مصدر سابق، ص: ٣٢٣.

(٢) انظر بتصرف: السنوسي، عبد الرحمن بن معمر (١٤٢٤هـ)، اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، الطبعة الأولىٰ، ص: ١٧٣، دار الجوزي.

الشرعية والنظر في غايات التشريع وأهدافه ومراميه كل ذلك قد شكل الأساس الضروري لنشوء علم المقاصد وتطوره وصياغته واكتماله»[(١)].

والبحث في التعريف اللقبي للتعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور يلزم معه دراسة الألفاظ الدالة علىٰ التعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور؛ لأنها جزء أساسي انبنىٰ عليها هذا التعريف اللقبي.

فهناك ألفاظ ذات صلة بالتعليل المقاصدي تدل عليه وتبين مواضعه وتشير إليه سواء أكانت هذه الألفاظ نصية يتم استقراؤها من نصوص القرآن والسنة النبوية، أو ألفاظ اصطلاحية تتعلق بالتعليل وتدل عليه وذلك وفق الفرعيين الآتيين:

الفرع الأول: الألفاظ النصية:

تعددت الألفاظ النصية عند الطاهر بن عاشور والتي فيها إشارات صريحة وظاهرة للدلالة علىٰ التعليل المقاصدي.

وهذه الألفاظ ظهرت من خلال استقراء الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة التي بين فيها الطاهر بن عاشور في كتابيه «مقاصد الشريعة الإسلامية»، «وتفسير التحرير والتنوير» مواقع التعليل ونصه علىٰ العلة فيها، وهو أحد مسالك العلة وطرق معرفتها.

والطاهر بن عاشور رَحِمَهُ ٱللَّهُ **يستخدم مسالك العلة**، وهي طرق إثبات العلية، وهي أدلة العلل من الكتاب والسنة والإجماع، والاجتهاد، وهي ذاتها عكسها الطاهر بن عاشور واستخدمها في استنباط المقاصد العامة والخاصة والجزئية، فلما كانت هذه الأدوات صالحة للتعليل للعلة الشرعية المنضبطة فمن باب أولىٰ أن تكون صالحة للتعليل المقاصدي بأنواعه.

---

(١) الخادمي، علم المقاصد الشرعية، مصدر سابق، ص: ٤٩.

قال الطاهر بن عاشور: «إن استقراء الأحكام المعروفة عللها، الآيل إلىٰ استقراء تلك العلل المثبتة بطرق مسالك العلة، فإن باستقراء العلل حصول العلم بمقاصد الشريعة بسهولة، لأننا إذا استقرينا عللًا كثيرة متماثلة في كونها ضابطًا لحكمة متحدة أمكن أن نستخلص منها حكمة واحدة، فنجزم بأنها مقصد شرعي»[١].

فالنص هنا هو الدليل النقلي من الكتاب والسنة وهو ما يقابل الدليل العقلي ونص الشارع علىٰ العلة يثبت بألفاظ كثيرة[٢]، وإن القرآن الكريم والسنة النبوية مليئان بتعليل الأحكام بالحكم والمصالح، وتعليل الخلق بهما، والتنبيه علىٰ وجوه الحكم التي لأجلها شرع الله تلك الأحكام، ولأجلها خلق تلك الأعيان.

وقد تعددت ألفاظ التعليل في القرآن والسنة فتارة يذكر «لام التعليل» الصريحة، وتارة يذكر المفعول لأجله الذي هو المقصود بالفعل، وتارة يذكر «من أجل» الصريحة في التعليل، وتارة يذكر أداة «كي»، وتارة يذكر «الفاء» و«إن»، وتارة يذكر أداة «لعل» المتضمّنة للتعليل المجردة عن معنىٰ الرجاء المضاف إلىٰ المخلوق، وتارة ينبّه علىٰ السبب بذكره صريحًا، وتارة يذكر الأوصاف المشتقّة المناسبة لتلك الأحكام، ثم يرتّبها عليها ترتيب المسببات علىٰ أسبابها[٣].

وقد ذكر الشوكاني في بيان القرآن الكريم للألفاظ الداخلة في مجال التعليل عدة ألفاظ فقال: «واعلم أن التعليل قد يكون مستفادًا من حرف من حروفه، وهي: كي، واللام، وإذن، ومن، والباء، والفاء، وإن، ونحو ذلك، وقد يكون مستفادًا من اسم من أسمائه، وهي: لعلة كذا، لموجب كذا، بسبب كذا، لمؤثر كذا، لأجل كذا،» لجزاء

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ١٩١.
(٢) اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، مصدر سابق، ص: ١٣٠.
(٣) هامش كتاب مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق خوجه، ج٣، ص٣٧.

كذا، لعلم كذا، لمقتضىٰ كذا، ونحو ذلك، وقد يكون مستفادًا من فعل من الأفعال الدالة علىٰ ذلك، كقوله: عللت بكذا، وشبهت كذا بكذا، ونحو ذلك، وقد يكون مستفادًا من السياق، فإنه قد يدل علىٰ العلة كما يدل علىٰ غيرها»(١).

فإذا صرح الشارع بصيغة من الصيغ الموضوعة للتعليل بأن أمرًا ما يعد علة تشريع حكم من الأحكام كان ذلك دليلًا علىٰ أن ما في تلك العلة من حكمة هو مقصد من مقاصد الشارع، خاصة إذا علمنا أن أغلب ما صرح به الشارع من علل إنما هو من باب الحكم التي تعد في ذاتها مقاصد للشارع من تلك الأحكام(٢).

ومن هذه الألفاظ الصريحة التي تم استقراؤها في منهج الطاهر بن عاشور، ودلل عليها في نصوص الكتاب والسنة ما يلي:

من أجل، لأجل، كي، لام التعليل، لعل، إذن، حتىٰ، إن المشددة.

هذه الألفاظ الصريحة دلل عليها الطاهر بن عاشور وعلل من خلالها مقصد ثبت في القرآن الكريم والسنة النبوية، ومن الأمثلة التي أورها الطاهر بن عاشور في هذه الألفاظ وعلل من خلالها أحكام مختلفة وأظهر فيها مقاصد مهمة أرادها الشرع ما يلي:

أولًا: التعليل بلفظ «من أجل»:

١- قال تعالىٰ: ﴿مِنۡ أَجۡلِ ذَٰلِكَ كَتَبۡنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفۡسَۢا بِغَيۡرِ نَفۡسٍ أَوۡ فَسَادٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعٗا وَمَنۡ أَحۡيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحۡيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعٗاۚ وَلَقَدۡ جَآءَتۡهُمۡ رُسُلُنَا بِٱلۡبَيِّنَٰتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرٗا مِّنۡهُم بَعۡدَ ذَٰلِكَ فِي ٱلۡأَرۡضِ لَمُسۡرِفُونَ﴾(٣).

---

(١) إرشاد الفحول إلىٰ تحقيق الحق من علم الأصول، مصدر سابق، ج٢، ص١١٩.

(٢) جغيم، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، مصدر سابق، ص: ١٥٤-١٥٥.

(٣) سورة المائدة، الآية رقم: ٣٢.

بين الطاهر بن عاشور بأنه يتعين أن يكون **من أجل** ذلك تعليلًا لكتبنا، وهو مبدأ الجملة، ومن للابتداء، والأجل الجراء والتسبب، وإن من معاني (من) التعليل، وكثرة دخولها علىٰ كلمة «أجل» أحدث فيها معنىٰ التعليل[(١)].

وقد استفيد التعليل من مفاد الجملة، وكان التعليل بكلمة من أجل أقوىٰ منه بمجرد اللام، ولذلك اختير هنا ليدل علىٰ أن هذه الواقعة كانت هي السبب في تهويل أمر القتل وإظهار مثالبه، وفي ذكر اسم الإشارة وهو خصوص ذلك قصد استيعاب جميع المذكور، وتعليل مقاصدي عام[(٢)].

٢- روي عن النبي ﷺ أنه قال: «إنما جعل الاستئذان من أجل البصر»[(٣)].

جاء لفظ التعليل «**من أجل**» لبيان علة الأمر بالاستئذان وفيها بيان مقصد شرعي وتعليل لسبب شرع الاستئذان.

٣- ما روي عن سعد بن أبي وقاص قال رسول الله ﷺ: «أعظم المسلمين جرمًا من سأل عن شيء لم يحرم فحُرِّم من أجل مسألته»[(٤)].

(١) ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (١٩٨٤م)، التحرير والتنوير «تحرير المعنىٰ السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، ج٦، ص١٧٥، الدار التونسية للنشر – تونس.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٦، ص١٧٥.

(٣) البخاري، أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة ابن بردزبه البخاري الجعفي (١٩٩٣م)، صحيح البخاري، تحقيق: د. مصطفىٰ ديب البغا، الطبعة الخامسة، كتاب الاستئذان، باب الاستئذان من أجل البصر، ج٥، ص٢٣٠٤، الحديث رقم: ٥٨٨٧، دار ابن كثير، دار اليمامة - دمشق، مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (١٩٩٥م)، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، كتاب الآداب، باب تحريم النظر في بيت غيره ج٣، ص٥٩٨، حديث رقم: ٢١٥٦، مطبعة عيسىٰ البابي الحلبي وشركاه، القاهرة.

(٤) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب من يكره من كثرة السؤال وتكلف ما لا يعنيه، حديث رقم: ٦٨٥٩، ٦/ ٥٥٨.

جاء لفظ التعليل بلفظ «من أجل» يدلل علىٰ مقصد عظيم ويعلل لنا سبب مقصد الشريعة من تجنبها التفريع في وقت التشريع، وذلك باستقراء كلام الرسول ﷺ وتصرفه في هذا الشأن لزيادة اطمئنان الناظر في هذا المقام، وللحذر من أن يكثر تقوُّل الناس علىٰ رسول الله ﷺ، أو أن يستند كثير من المتفقهين إلىٰ تصرفاتٍ صدرت عن رسول الله ﷺ في جزئيات، أو إلىٰ أقوال أُثرتْ عنه غير مؤداةٍ كما صدرت منه، أو غير مبين فيها الحال الذي صدرت فيه[(١)]، فجاء التعليل في الحديث بلفظ من أجل ليبين سبب المنع من السؤال عن شيء لم يحرم ويأتي التحريم من به بسبب هذا السؤال فعلل التحريم بالسؤال الذي أدىٰ إليه، **وهو تعليل مقاصدي جزئي**.

ثانيًا: التعليل بلفظ (كي):

١ - قوله تعالىٰ: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾[(٢)].

فقد جاء لفظ التعليل كي ليدلل علىٰ وجود تعليل مقاصدي في الآية الكريمة، فقوله تعالىٰ: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً ..﴾ وهي تعليل لما اقتضاه لام التمليك من جعله ملكًا لأصناف كثيرة الأفراد، أي جعلناه مقسومًا علىٰ هؤلاء لأجل أن لا يكون الفيء دولة بين الأغنياء من المسلمين، أي لئلا يتداوله الأغنياء ولا ينال أهل الحاجة نصيب منه[(٣)]، وقد بدا من هذا التعليل أن من مقاصد الشريعة أن يكون المال دولة بين الأمة الإسلامية علىٰ نظام محكم في انتقاله من كل مال لم يسبق عليه ملك

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٤٠١.
(٢) سورة الحشر، الآية رقم: ٧.
(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ٢٨/ ٨٤.

لأحد(١)، **وهو تعليل مقاصدي خاص في باب المعاملات.**

وهو يعد من مقاصد الرواج في التي من أجلها شرعت عقود المعاملات وتدخل في قسم الحاجيات، وقد بين ابن عاشور بأن من معاني الرواج المقصود انتقالُ المال بأيد عديدة في الأمة علىٰ وجه لا حرج فيه علىٰ مكتسِبِه، وذلك بالتجارة وبأعواض العَمَلة التي تدفع لهم من أموال أصحاب المال، فتيسير دوران المال علىٰ آحاد الأمة وإخراجه عن أن يكون قارًا في يد واحدة أو متنقلًا من واحد إلىٰ واحد مقصدٌ شرعي، فُهمت الإشارةُ إليه من قوله تعالىٰ في قسمة الفيء: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾(٢) والشريعة قد بلغت إلىٰ مقصدها هذا بوجه لطيف فراعت لمكتسِبِ المال حقَّ تمتعه به(٣)، **وهو تعليل مقاصدي خاص بالمال.**

ثالثًا: التعليل (باللام):

ورد الكثير من نصوص الكتاب والسنة التي تثبت بالاستقراء التعليل للأحكام الشرعية باللام ومنها قوله تعالىٰ: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ۗ وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ ۚ وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ ۗ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾(٤)، فقد جاءت اللام في قوله تعالىٰ: ﴿لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ﴾ تعليلًا لجعلهم وسطًا، فإن أفعال الله تعالىٰ كلها منوطة بحكم وغايات لعلمه تعالىٰ وحكمته(٥)، **وهو تعليل مقاصدي عام.**

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ٢٨/ ٨٤.
(٢) سورة الحشر، الآية رقم: ٧.
(٣) المصدر السابق، ص: ٤٦٦.
(٤) سورة البقرة، الآية رقم: ١٤٣.
(٥) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٢، ص٢٠.

رابعًا: التعليل بلفظ (لعل):

ومن ألفاظ «لعل» في القرآن الكريم ما يلي:

١- قوله تعالىٰ: ﴿لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا﴾(١).

فقد جاء لفظ لعل في الآية الكريمة ليدل علىٰ تعليل الحكم السابق، فهذه الجملة تعليل لجملة فطلقوهن لعدتهن وما ألحق بها مما هو إيضاح لها وتفصيل لأحوالها(٢).

والمقصود الجزئي هنا: الإشارة إلىٰ أهم ما في العدة من المصالح وهو ما يحدثه الله من أمر بعد الطلاق، وهذا الأمر هو تقليب القلوب من بغض إلىٰ محبة، ومن غضب إلىٰ رضىٰ، ومن إيثار تحمل المخالفة في الأخلاق مع المعاشرة علىٰ تحمل آلام الفراق وخاصة إذا كان بين المتفارقين أبناء، أو من ظهور حمل بالمطلقة بعد أن لم يكن لها أولاد فيلزم ظهوره أباه إلىٰ مراجعة أمه المطلقة(٣).

ولذلك فقد أبطل الشارع واقعًا ذميمًا ودعا إلىٰ اعتبار الحكمة والقصد من تشريع العدّة، وهو استبراء للرحم، وانتظارٍ لندامة المطلَّق(٤).

٢- قوله تعالىٰ: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾(٥).

٣- قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾(٦).

---

(١) سورة الطلاق، الآية رقم: ١.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٢٨، ص٣٠٦.

(٣) المصدر السابق، ٢٨/ ٣٠٦.

(٤) خوجه، بين علمي أصول الفقه ومقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ٢/ ٢١٠.

(٥) سورة البقرة، الآية رقم: ١٧٩.

(٦) سورة المائدة، الآية رقم: ٩٠.

٤- قوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ﴾[(١)].

فقد جاء لفظ لعل في قوله تعالىٰ: ﴿لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ﴾ تعليل للأمر بـ: ﴿ٱعۡبُدُواْ﴾، فلذلك فصلت، أي: أمرتكم بعبادته لرجاء منكم أن تتقوا[(٢)].

٥- قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ إِخۡوَةٞ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَ أَخَوَيۡكُمۡۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمۡ تُرۡحَمُونَ﴾[(٣)].

فلفظ «لعل» في الآية الكريمة تعليل لإقامة الإصلاح بين المؤمنين إذا استشرىٰ الحال بينهم، فالجملة موقعها موقع العلة، وقد بني هذا التعليل علىٰ اعتبار حال المسلمين بعضهم مع بعض كحال الإخوة[(٤)]، **وهو تعليل مقاصدي جزئي.**

خامسًا: لفظ (إذن):

ومنها قول رسول الله ﷺ للذي سأله عن بيع التمر بالرطب: «أينقص الرطب إذا جف»؟ قال: نعم. قال: «فلا إذن»[(٥)]، يتبن من خلال استفهام أينقص الرطب إيماء بعلة الفساد[(٦)]، فحصل لنا أن علة تحريم المزابنة، هي: الجهل بمقدار أحد

---

(١) سورة البقرة، الآية رقم: ٢١.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج١، ص٣٢٨.

(٣) سورة الحجرات، الآية رقم: ١٠.

(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٢٦، ص٢٤٣.

(٥) مالك، مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني، الموطأ، تعليق وتحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، المكتبة العلمية، باب ما يكره من بيع التمر بالرطب، حديث رقم: ٧٦٥، ص: ٢٦٩، ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجة القزويني (٢٠٠٩م)، سنن ابن ماجه، المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد - محمَّد كامل قره بللي - عَبد اللّطيف حرز الله، الطبعة الأولىٰ، أبواب التجارات، باب بيع الرطب بالتمر، حديث رقم:٢٢٦٤، ج٣، ص٣١٧، دار الرسالة العالمية.

(٦) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٤٧٥.

العوضين، وهو الرطب منهما المبيع باليابس[١]، **وهو تعليل مقاصدي جزئي.**

سادسًا: التعليل بحرف (الباء):

١- قوله تعالىٰ: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ كَثِيرًا﴾[٢].

فقد جاء حرف الباء ليدل علىٰ تعليل وبيان سبب تحريم بعض الطيبات علىٰ بني إسرائيل، فدل علىٰ أن تحريم بعض الطيبات علىٰ بني إسرائيل كان عقابًا لهم علىٰ ما صدر منهم من التوغل في مخالفة الشريعة[٣]، **وهو تعليل مقاصدي خاص بباب معين.**

وقد بين الطاهر بن عاشور بأن انتفاء النكاية عن التشريع هو من خصائص شريعة الإسلام لما دل عليه القرآن من أنه قد أوقع النكاية ببعض الأمم في تشريع لها[٤]، **وهو من المقاصد العامة، وتدل علىٰ سمة من سمات التشريع الإسلامي.**

سابعًا: التعليل بلفظ (حتىٰ):

١- قوله تعالىٰ: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ ٱنتَهَوْا۟ فَلَا عُدْوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[٥].

فلفظ حتىٰ في الآية الكريمة جاء تعليلًا للقتال، وقد ذكر ابن عاشور أنها بمعنىٰ كي التعليلية، لأن القتال لما غيي بذلك تعين أن الغاية هي المقصد، ومتىٰ كانت الغاية غير حسية نشأ عن (حتىٰ) معنىٰ التعليل، فإن العلة غاية اعتبارية[٦]، **وهو تعليل**

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ١٩١.

(٢) سورة النساء، الآية رقم: ١٦٠.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشرعية الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٣٧.

(٤) المصدر السابق، ص: ٣٣٧.

(٥) سورة البقرة، الآية رقم: ١٩٣.

(٦) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٢، ص٢٠٧.

مقاصدي خاص.

٢- قوله تعالىٰ: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَا أَخْبَارَكُمْ﴾[(١)].

جاء لفظ حتىٰ للتعليل فقد بين ابن عاشور ذلك فقال: هي مستعملة في معنىٰ لام التعليل تشبيهًا لعلة الفعل بغايته فإن غاية الفعل باعث لفاعل الفعل في الغالب، فلذلك كثر استعمال حتىٰ بمعنىٰ لام التعليل[(٢)]، وهو تعليل مقاصدي خاص في باب الجهاد في سبيل الله.

الفرع الثاني: الألفاظ الاصطلاحية الدالة على التعليل المقاصدي:

ورد في منهج الطاهر بن عاشور الكثير من الألفاظ الاصطلاحية التي تدل وتشير إلىٰ التعليل المقاصدي وهي كلها ألفاظ ذات صلة به من الناحية الاصطلاحية ويكمل بعضها بعضًا، وهي تظهر من خلال استقراء منهجه في عرضها في مواضع متعددة: كالباعث، والغاية، والحكمة، والعلة، والمصلحة، غيرها، وسيتم وفي هذا المطلب بيانها ووصفها وعلاقتها بالتعليل المقاصدي علىٰ النحو الآتي:

أولًا: لفظ الباعث:

يعد لفظ الباعث من الألفاظ ذات الصلة بالتعليل المقاصدي وذلك بالرجوع إلىٰ معناه عند الأصوليين فقد عرفوه بأنه: «ما اشتمل علىٰ تحصيل مصلحة أو تكميلها أو دفع مفسدة أو تعليلها»[(٣)].

ويظهر من خلال الاستقراء: بأن الطاهر بن عاشور قد استعمل لفظ الباعث في

---

(١) سورة محمد، الآية رقم: ٣١.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٢٦، ص١٢٣.

(٣) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق، ج٣، ص١٢٣.

تعليل الأحكام، وأنه يستفاد منه في معرفة الباعث علىٰ الحكم، فعلل الأحكام هي دواعي ودوافع علىٰ تشريع الحكم ومنه يتوصل إلىٰ الغاية من الحكم ولذلك فقد علل ابن عاشور الكثير من النصوص ودلل عليها بلفظ الباعث.

وحقيقة الباعث تتمثل فيما يكون باعثًا للشارع علىٰ شرع الحكم، أو ما يبعث المكلف علىٰ الامتثال، أو هو المشتمل علىٰ الحكمة، أو ما تتحقق عنده المصلحة، وحاصل كل ذلك أن الباعث إما أن يكون العلة المشتملة علىٰ الحكمة أو الحكمة نفسها(١).

وقد عرفت العلة بأنها الباعث علىٰ تشريع الحكم وقد أطلق العديد من علماء الأصول الباعث علىٰ العلة فقال الغزالي: «الباعث علىٰ الفعل يسمىٰ علة الفعل»(٢)، بمعنىٰ أن يكون الوصف مشتملًا علىٰ مصلحة صالحة لأن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم(٣).

ثانيًا: لفظ الحكمة:

بحث الأصوليون «الحكمة» عند الحديث عن أصل التعليل وقد عرفوها بعدة تعريفات مختلفة يمكن ذكرها كالآتي:

عرف الغزالي الحكمة فقال بأنها: «العلة المخيلة والمعنىٰ المناسب»، وقد نص الغزالي علىٰ أن المصلحة هي: المحافظة علىٰ مقصود الشارع من جلب

---

(١) انظر: اليزيد، إبراهيم (٢٠١٤م)، التعليل بالحكمة عند الأصوليين وأثره في الفروق الفقهية، رسالة ماجستير في أصول الفقه، جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا، ص: ٤٩، الخرطوم – السودان.

(٢) الغزالي، المستصفىٰ، مصدر سابق، ص: ٣٣٥.

(٣) ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة الجماعيلي (٢٠٠٢م)، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه، الطبعة الثانية، ج٢، ص١٤٤، مؤسسة الريّان للطباعة والنشر والتوزيع، البخاري، عبد العزيز بن أحمد بن محمد علاء الدين البخاري الحنفي، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، ج٣، ص٣٤٤، دار الكتاب الإسلامي.

مصلحة ودرء مفسدة، وهو أحد الاتجاهين في تعريف المصلحة[(١)].

وقد بين الغزالي: بأن المعنىٰ المناسب هو الحكمة فقال: فجميع أنواع المناسبات ترجع إلىٰ رعاية المقاصد، وما انفك عن رعاية أمر مقصود، فليس مناسبًا، وما أشار إلىٰ رعاية أمر مقصود، فهو: المناسب[(٢)].

ومثالها: كقولنا: إن الجوع لمفرط والألم المبرح في معنىٰ الغضب: في تحريم القضاء؛ حيث قال رسول الله ﷺ: «لا يقضي القاضي وهو غضبان»[(٣)]، لأنه جعل الغضب سببًا لتحريم القضاء، **فعقلت حكمته، هو: أنه يدهش العقل، ويزيح عنه أبواب الصواب ويمنعه من استيفاء الفكر في طلب النصفة، وتحري العدل في القضية؛** وهذه الحكمة بعينها تدعو إلىٰ نصب الجوع المفرط والألم المبرح مانعًا؛ فهذه حكمة معقولة في تعليل السبب وتعديته[(٤)].

وقد أشار الغزالي بأن الحكم هي مقاصد الأحكام فقال: «إن القول بالتعليل بالحكم هي مقاصد الأحكام»[(٥)].

فظهر من منهج الإمام الغزالي العلاقة بين المناسبة والحكمة ومقاصد الأحكام والعلة، فتدرك الأحكام بالمناسبة، وإيجاد وجوه الحكمة من الأحكام الشرعية.

وقد بين بأن كل وصف يناسب الحكم، أو يتضمن المعنىٰ المناسب تيقنًا أو

---

(١) شفاء الغليل، مصدر سابق، ص: ٦١٣، الغزالي، المستصفىٰ، مصدر سابق، ج١، ص١٧٤.

(٢) الغزالي، شفاء الغليل، مصدر سابق، ص: ١٥٩.

(٣) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب هل يقضي القاضي أو يفتي وهو غضبان، الحديث رقم: ٦٧٣٩، ج٦، ص٢٦١٦، مسلم، صحيح مسلم، كتاب الأقضية، باب كراهية قضاء القاضي وهو غضبان، الحديث رقم: ١٧١٧، ج٣، ص١٣٤٢.

(٤) الغزالي، شفاء الغليل، مصدر سابق، ص٥١٣.

(٥) المصدر السابق، ص: ٦١٥.

توهمًا: فهو العلة[(١)].

وعرفها ابن بدران بأنها: «المعنىٰ المناسب الذي ينشأ عنه الحكم كمشقة السفر للقصر والأبوة لمنع القصاص»[(٢)].

وتعريف الغزالي وابن بدران يدلان علىٰ أنهما أطلقا معنىٰ الحكمة علىٰ مناسبة الحكم، وهذه المناسبة هي الحكمة التي من أجلها شرع.

وعرفها الشاطبي باعتبار ذاتها، وهو الاتجاه الثاني في تعريفها، وبأنها: المقاصد نفسها والمصالح التي انبنت عليها الأحكام، ويجعلها هي العلة الحقيقية التي شرعت لأجلها[(٣)].

والحكمة تستعمل مرادفًا لقصد الشارع أو مقصوده، فيقال هذا مقصوده كذا، أو حكمته كذا، فلا فرق، وإن كان الفقهاء يستعملون لفظ الحكمة أكثر مما يستعملون لفظ المقصد[(٤)].

ويؤكد بدران أبو العينين بدران هذا التطابق بين مقصود الحكم وحكمته في اصطلاح الفقهاء فيقول: «علىٰ أن جمهور الفقهاء كانوا يذهبون في اجتهاداتهم إلىٰ أن ما شرعه الله من أحكام، لم يشرعه الله إلا لمصلحة جلب منفعة لهم أو دفع مضرة عنهم، فلهذا كانت تلك المصلحة هي الغاية المقصودة من التشريع، وتسمىٰ حكمة»[(٥)].

---

(١) الغزالي، شفاء الغليل، ص: ٥٥٣.

(٢) ابن بدران، عبد القادر (1981م)، المدخل إلىٰ مذهب الإمام أحمد بن حنبل، الطبعة الثانية، ص ١٦٠، بيروت، مؤسسة الرسالة.

(٣) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج١، ص٥١٥، وانظر، الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، مصدر سابق، ص: ١٠.

(٤) الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، مصدر سابق، ص: ٢١.

(٥) أبو العينين، بدران، أدلة التشريع المتعارضة ووجوه الترجيح بينها، ص: ٢٤٢-٢٤٣، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية.

وقد عرف بدران أبو العينين حكمة الحكم بأنها: «هي الباعث علىٰ تشريعه والمصلحة التي قصدها الشارع من شرعه الحكم»[١].

وعرف وهبه الزحيلي المصلحة باعتبار ذاتها بأنها: «المصلحة التي يراد بالحكم تحقيقها والمفسدة التي يراد دفعها»[٢].

واضح مما سبق: أن لفظ العلة مما يعبر به عن مقصود الشارع فيكون علىٰ هذا مرادفًا لمصطلح الحكمة، وأنها الاستعمال الأصلي والحقيقي لمصطلح العلة، ثم غلب استعمالها فيما بعد بمعنىٰ الوصف الظاهر المنضبط الذي تناط به الأحكام الشرعية[٣].

ويتبين أيضًا: من كلام العلماء بأن الحكمة هي المعنىٰ الذي قصده الشارع من الأحكام، وأن فيها تحقيق المصالح والمنافع للناس ودفع المفاسد عنهم، ويتحقق من خلالها علل الأحكام والغاية من تشريع الأحكام الشرعية.

وقد أشار إليها الطاهر بن عاشور في تفصيله للمصالح باعتبار تحقق الحاجة إلىٰ جلبها أو دفع الفساد عن أن يحيق بها، فدلل علىٰ حكم قضاء القاضي، وهو غضبان في الأدلة الظنية من الشرع، وكذلك في المقاصد العامة أو الخاصة كما في أحكام القضاء والشهادة مثلًا، مما يبين بأن المقاصد عند الطاهر بن عاشور هي المصالح العامة والخاصة، والتي انبنت علىٰ العلة الشرعية، وهو واضح في تقسيمه للمقاصد علىٰ ما سيأتي.

وقد بين الطاهر بن عاشور معنىٰ الحكمة البالغة عند تفسير قوله تعالىٰ:

(١) أبو العينين، بدران، أدلة التشريع المتعارضة ووجوه الترجيح بينها، ص: ٢٤٢-٢٤٣.
(٢) وهبه الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، مصدر سابق، ص: ٦٥١.
(٣) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، مصدر سابق، ص: ٢٣.

﴿حِكْمَةٌۢ بَٰلِغَةٌ ۖ فَمَا تُغْنِ ٱلنُّذُرُ﴾[(١)]، أن الحكمة إتقان الفهم وإصابة العقل، فالكلام الذي تضمن الحكمة ويفيد سامعه حكمة، ومعنىٰ بالغة: أي أنها **واصلة إلىٰ المقصود مفيدة لصاحبها**[(٢)]، وهذا معنىٰ الحكمة عند الأصوليين، وهو ما أراده الطاهر بن عاشور في عرضه للحكم العامة والخاصة والجزئية.

يتحصل مما سبق: أن لفظ الحكمة فيه دلالة واضحة علىٰ علل الأحكام فجاء فيها التعليل بلفظ الحكمة علىٰ نوعين:

النوع الأول: أدلة الكتاب التي تفيد القطعية إما مباشرة وذلك أن يدل لفظ علىٰ التعليل وضعًا علىٰ سبيل القطع.

النوع الثاني: أدلة الكتاب التي تفيد القطعية بتتبع العُرف الاستعمالي، والمقاصد الشرعية في علل الأحكام في مظانها وغير مظانها والوقوف علىٰ القرائن والشواهد وسائر ما يعين المستدل الناظر في أن وصفًا من الأوصاف هو مناط الحكم الشرعي حتىٰ يقطع بذلك، وقد لا يقطع غيره ممن لم يقف علىٰ مثل ما وقف[(٣)].

ثالثًا: العلة:

تعدد تعريفات الأصوليين لمعنىٰ العلة وإطلاقاتها، وقد سبق ذكره في تعريف العلة ولا بد هنا من بيان العلاقة بين العلة ومقاصد الشريعة، وأن علل الأحكام هي أصل البحث والنظر في مقاصد الشريعة الإسلامية.

فقد ذكر الريسوني بأن الشاطبي قد اختار تعريفًا واستعمالًا خاصًّا بالعلة فقال:

«وقد اختار الشاطبي أن يعرف العلة ويستعملها بمعناها الحقيقي الأصلي في

---

(١) سورة القمر، الآية رقم: ٥.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٢٧، ص١٧٥.

(٣) دكوري، محمد دمبي (١٤٢٠)، القطعية من الأدلة الأربعة، الطبعة الأولىٰ، ص: ٤٥٧، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية.

الاصطلاح فقال: «أما العلة، فالمراد بها الحكم والمصالح التي تعلقت بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي، فعلىٰ الجملة: العلة هي المصلحة نفسها، أو المفسدة نفسها لا مظنتها كانت ظاهرة أو غير ظاهرة، منضبطة أو غير منضبطة»(١).

وهذا الذي صنعه الشاطبي من تفسير العلة - عنده - بالمصلحة والمفسدة المقصودة بالحكم هو اللائق في باب المقاصد، لأن البحث في المقاصد هو بحث في العلل الحقيقية التي هي مقاصد الأحكام بغض النظر عن كونها ظاهرة – وهي العلة عند غيره - أو خفية منضبطة أو غير منضبطة، وعلىٰ أساس هذا المعنىٰ الأصلي لمصطلح العلة، تفرع مصطلح التعليل بمعناه العام، وهو تعليل أحكام الشريعة بجلب المصالح ودرء المفاسد ثم بين مصطلح التقصيد، وأنه مرادف للتعليل، وذلك لأن تعليل الأحكام في حقيقته هو تقصيد لها، أي: تعيين لمقاصدها فالتعليل يساوي التقصيد(٢).

وقد ظهر هذا الفكر الفذ في عقلية الطاهر بن عاشور المقاصدية العظيمة ومن أهمها ما جاء في كتابه المعروف بمقاصد الشريعة الإسلامية الذي أولىٰ فيه موضوع التعليل المقاصدي اهتمامًا كبيرًا.

فيعد التعليل المقاصدي بأنواعه الثلاثة أساس مقاصد الشريعة ولبها وغايتها إثباتًا واستدلالًا، وقد ظهر ذلك من خلال طرحه لمقاصد الشرعية الإسلامية العامة والخاصة، فقد بين الكثير من القضايا العامة التي تكشف عن مقاصد الشريعة الإسلامية وغاياتها والحكمة منها، وقد أدرجها في ثلاثة وعشرين مقصدًا عامًّا، وأنها

---

(١) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، مصدر سابق، ص: ١٢.

(٢) الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، مصدر سابق، ص: ١٣.

كلها تدور حول الباعث والغاية من أحكام الشريعة، وأنها كلها قائمة علىٰ جلب المصلحة ودفع المفسدة عن الناس.

كما أنه تطرق للمقاصد الخاصة التي تتعلق بتصرفات الناس ومعاملاتهم، ثم قام بتطبيق منهجه الذي بناه في مقاصد الشريعة من خلال موسوعته التفسيرية المعروفة بالتحرير والتنوير، والتي سيعتمد عليها البحث في استجلاء معنىٰ التعليل عند الطاهر بن عاشور وأسسه وضوابطه، والاستعانة بتفسير الآيات القرآنية في تعزيز المقاصد العامة والخاصة، ومد البحث بالعديد من التطبيقات لهذه المقاصد، كما يستفاد منها بعرض عدد من الأمثلة في المقاصد الجزئية للأحكام الشرعية.

وعليه: فقد بنىٰ الطاهر بن عاشور علم المقاصد علىٰ التعليل، فالتعليل عنده هو لب المقاصد التي قسمها إلىٰ عامة وخاصة، ويمكن أن نستنتج من خلال ذلك كله مفهوم التعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور لقبا بأنه: «**الإثبات والتبيين والإظهار للحِكَم والمعاني العامة والخاصة للشريعة الإسلامية المنصوصة والاجتهادية، وهي غايات الشريعة، ثم الاستدلال بها، والتي اختص بها الطاهر بن عاشور بضوابط مخصوصة في بناء الحكم الشرعي عليها تحقيقًا لمقصود الشارع من شرع الأحكام تحقيقًا للمصالح ودرءًا للمفاسد وفق رؤية تعتمد علىٰ التأصيل ثم التطبيق ضمن الاجتهاد المقاصدي**».

شرح التعريف:

الإثبات والتبيين والإظهار: هي حقيقة التعليل الأصولي، والمستفاد من الحقيقة اللغوية، وهي العملية الأولىٰ للتعليل المقاصدي؛ إذ إن إثباتها من مصادرها هو أول مرحلة له.

الحِكَم: مفردها حِكمة، وهي معرفة الحقائق علىٰ ما هي بقدر الاستطاعة[(١)]، والحكمة هي المقصد، وتعرف أيضًا بالكلام الذي يقل لفظه ويجل معناه[(٢)]، وهي المعاني التي يتحقق من خلالها المصالح للناس وفيها جلب نفع لهم ودفع ضرر عنهم.

المعاني: وهو إظهار ما تضمنه اللفظ[(٣)]، وهو ما يفهم منه المراد من الأحكام، هو مرادف للمقاصد.

وقد ذكر صاحب كشف الأسرار بأن المراد من المعاني: المعاني اللغوية والمعاني الشرعية التي تسمىٰ عللا[(٤)].

العامة والخاصة المنصوصة والاجتهادية: وقد بين الطاهر بن عاشور هذه المعاني وقسمها إلىٰ نوعين: العامة والخاصة، وقسم كل واحدة منها إلىٰ أقسام سيأتي بيانها في الفصل الثاني والثالث، وفق معانيها، ومجالاتها، وضوابطها، وتطبيقاتها.

وهذه المقاصد منها ما هو منصوص عليه صراحة كالمحافظة علىٰ الضروريات الخمس، ومنها ما هو مستنبط كالتحسينيات، والمقاصد الخاصة بكل باب من الأبواب الفقهية في المعاملات، والتي سيتم استنباطها في مقاصد أبواب العبادات.

وقد نص الريسوني كذلك بأن مصطلح المعاني من الألفاظ التي كثيرًا ما يعبر بها عن المقاصد، وخاصة عند الفقهاء، فيقولون: شرع هذا الحكم لهذا المعنىٰ، أو: المعنىٰ المصلحي لهذا الحكم هو كذا[(٥)].

---

(١) الكفوي، الكليات، مصدر سابق، ص: ٣٨٢.

(٢) أبو الحبيب سعدي (١٩٨٨م)، القاموس الفقهي، الطبعة الثانية، ح٩٧، دار الفكر، دمشق – سورية.

(٣) أبو الفيض، تاج العروس، مصدر سابق، ج١، ص٧١.

(٤) البخاري، علاء الدين، عبد العزيز بن أحمد البخاري (١٨٩٠م)، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، الطبعة الأولىٰ، ج١، ص١٢، دار الكتاب الإسلامي، الكتاب العربي.

(٥) الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، مصدر سابق، ص: ١٣.

ويراد بها الحكم الملحوظة للشارع سواء أكانت عامة أو خاصة وذلك بناء علىٰ ما أورده الطاهر بن عاشور في تقسيمه لها.

فالمقاصد العامة: هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون بنوع خاص من أحكام الشريعة فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغاياتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها ويدخل في هذا أيضًا معاني من الحكم التي ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام ولكنها ملحوظة في كثير من أنواعها[١].

أما المقاصد الخاصة: فهي الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة، كي لا يعود سعيهم في مصالحهم الخاصة بإبطال ما أسس لهم من تحصيل مصالحهم العامة، إبطالًا عن غفلة أو عن استزلال هوىٰ وباطل شهوة[٢]، وقد قسم الطاهر بن عاشور المقاصد الخاصة إلىٰ قسمين: مقاصد خاصة بالعبادات ومقَاصد خاصة بالمعاملات بين الناس، وسيأتي التفصيل بالتعليل بها في الفصل الثالث.

ولا تخلو إشارات الطاهر بن عاشور إلىٰ المقاصد الجزئية، ولكنه لم ينص عليها في التقسيم للمقاصد في كتابه «مقاصد الشريعة»، ولكنه عمل بها تطبيقًا كما في تطبيقه للمقاصد العامة أو الخاصة، وكذلك ما نثبته في الآيات القرآنية في التحرير والتنوير، مما يمكن معه القول بأن المقاصد الجزئية ذكرها تطبيقًا؛ وإن كان الذي صرح بها هو علال الفاسي كما سبق.

وعليه: فالمقاصد التي تهدف الشريعة إلىٰ تحقيقها في باب معين من أبواب

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٥١.

(٢) المصدر السابق، ص: ٤١٥.

قليلة متجانسة من أبواب التشريع، منها مقاصد الشارع في أحكام العائلة، التصرفات المالية، المعاملات المنعقدة علىٰ الأبدان، مقاصد القضاء والشهادة، التبرعات[١].

أما المقاصد الجزئية: وهي المقاصد التي راعاها الشارع في مسائل مخصصة فقد جعل المقاصد الجزئية داخلة في المقاصد الخاصة، وقد ذكر ابن عاشور حين قسم المصالح باعتبار تعلقها بعموم الأمة أو جماعتها أو أفرادها أن هناك مصلحة جزئية خاصة فقال: «هي مصلحة الفرد أو الأفراد القليلة وهي أنواع ومراتب وقد تكفلت بحفظها أحكام الشريعة في المعاملات»[٢].

ولذلك فإنه عندما ذكر الطاهر بن عاشور المقاصد الخاصة فإنه قد بين أنه يدخل في ذلك كل حكمة روعيت في تشريع أحكام تصرفات الناس، مثل قصد التوثق في عقدة الرهن، وإقامة نظام المنزل والعائلة في عقدة النكاح، ودفع الضرر المستدام في مشروعية الطلاق[٣].

والمقاصد الجزئية: ما يقصده الشارع من كل حكم شرعي، من إيجاب أو تحريم، أو ندب أو كراهة أو إباحة أو شرط أو سبب[٤].

وأكثر من يعتني بهذا القسم من المقاصد هم الفقهاء، لأنهم أهل التخصص في جزئيات الشريعة ودقائقها، فكثيرًا ما يحددون، أو يشيرون إلىٰ هذه المقاصد الجزئية في استنباطاتهم واجتهاداتهم. إلا أنهم قد يعبرون عنها بعبارات أخرىٰ كالحكمة، أو العلة، أو المعنىٰ[٥].

---

(١) الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، مصدر سابق، ص: ٨.
(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣١٤.
(٣) المصدر السابق، ص: ٤١٥.
(٤) الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، مصدر سابق، ص: ٨.
(٥) الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، مصدر سابق، ص: ٨.

وعرفها اليوبي بأنها: «المقاصد المتعلقة بمسألة معينة دون غيرها وهي خاصة بمسألة أو دليل خاص فما يستنتج من الدليل الخاص من حكمة أو علة تعتبر مقصدًا شرعيًّا جزئيًّا»(١).

عرفها نور الدين الخادمي: «هي علل الأحكام وحكمها وأسراره»(٢).

وقد توسع علماء بعد المقاصد في تقرير المقاصد الجزئية، وقد أشار إليها الطاهر بن عاشور في أثناء عرضه المقاصد العامة والخاصة ولم ينص عليها، ولكنه ذكرها عنده في التطبيقات في تفسيره في التحرير والتنوير ومقاصد الشريعة الإسلامية وكشف المغطىٰ وغيرها من مؤلفاته.

وقد اتبعت الباحثة منهجًا واضحًا في عرض المقاصد العامة والخاصة وربطها بالمقاصد الجزئية من خلال بيان المقاصد العامة والخاصة عند الطاهر بن عاشور وما يترتب عليها من آثار في المقاصد الجزئية والتي ظهرت في التطبيقات لكل مقصد من المقاصد العامة والخاصة.

وقد بين الحسني ذلك: بأن تجديد ابن عاشور في درس المقاصد الشرعية يشمل أمرين: البناء الشكلي للنظرية، و الفكرة الأساسية لموضوعها، لم يتأسس البناء الشكلي علىٰ التمييز بين مقاصد الشارع ومقاصد المكلف كما جاء في بناء نظرية المقاصد عند الشاطبي بل قام بناء نظرية ابن عاشور علىٰ أساس التمييز في التصور المنهجي بين المقاصد العامة والمقاصد الخاصة والمقاصد الجزئية لأحكام الشريعة(٣).

غايات الشريعة: ويقصد بالغاية ما لأجله وجد الشيء والفائدة المقصودة منه،

---

(١) اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية علاقتها بالأدلة الشرعية، مصدر سابق، ص: ٤١٥.
(٢) الخادمي، نور الدين، الاجتهاد المقاصدي، مصدر سابق، ص: ٥٤.
(٣) الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، مصدر سابق، ص: 435.

غاية كل شيء مداه ومنتهاه[١]، وغاية الشريعة هي ما يتوصل بها إلىٰ رعاية المصالح للعباد في الدنيا والآخرة من خلال الأحكام المعللة التي تحقق المقاصد العامة والخاصة التي أرادها الشارع من تشريع الحكم.

ثم الاستدلال بها: وهي العملية الثانية للتعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور، وهو قيام المجتهد باستخدام ما ثبت وبين وأظهر من المعاني والحكم في إعطاء الأحكام الشرعية الجزئية بناء عليها، وهي التي ستفتح الباب الاجتهادي المصلحي المقاصدي علىٰ هدي مما ثبت من المصالح العامة والخاصة والجزئية.

والتي اختص بها الطاهر بن عاشور بضوابط مخصوصة في بناء الأحكام الشرعية: والضوابط هي الشروط التي وضعها الطاهر بن عاشور لسلامة التعليل بالاستدلال بالمقاصد، والتي نص عليها أو التي تستنبط من خلال تأصيله لها، ومراعاتها عند الحكم بها، ليكون التعليل المقاصدي منضبطًا وموافقًا لمقصود الشارع غير مخالف لقطعيات المقاصد والنصوص، وغير ذلك من الضوابط التي سيأتي بيانها.

---

(١) ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين الأنصاري الرويفعي (١٤١٤هـ)، لسان العرب، الطبعة الثالثة، ج١٥، ص١٤٣، دار الصادر، بيروت- لبنان، مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مصدر سابق، ج٢، ص٦٦٩. الجرجاني، التعريفات، مصدر سابق، ج١، ص١٦١.

المبحث الثاني
حجية التعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور وأسسه، وأهميته، وعلاقته بالمقاصد الشرعية

سيكون البحث في هذا المبحث في حجية التعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور، وأسسه التي انبنىٰ عليها، وأهميته، وعلاقته بالمقاصد الشرعية لتتبين المعقولية التشريعية للتعليل المقاصدي عنده، وموقعه من منظومة المقاصدية، والهدف الذي من أجله بنىٰ الطاهر بن عاشور التعليل عنده، وذلك في المطالب الآتية:

المطلب الأول: حجية التعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور:

سيكون البحث في هذا المطلب في حجية التعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور من حيث بيان حجية التعليل المقاصدي النصي الثابت في القرآن الكريم والسنة النبوية المنصوص والتعليل المقاصدي الاستئناسي الغير مستند إلىٰ نص، ثم في حجية التعليل المقاصدي الاجتهادي عنده، وهل استخدمه في التأصيل أم في التطبيق فقط، وسيتناول هذا المبحث ثلاثة فروع علىٰ النحو الآتي:

وقبل البدء بالحجية الخاصة للتعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور فإنه يحسن بيان أصل الاحتجاج بالتعليل المقاصدي، وهو الذي بحثه الأصوليون في مسألة حكم الاحتجاج بالحكمة، وهو أصل الاحتجاج بالتعليل المقاصدي، فقد اختلف الأصوليون في هذا الباب بالتعليل بالحكمة علىٰ أقوال ثلاثة:

القول الأول: القول بعدم جواز التعليل بالحكمة مطلقًا سواء أكانت منضبطة أم غير منضبطة وهو قول نسبه الآمدي للأكثرية[١].

قال الآمدي: «ذهب الأكثرون إلىٰ امتناع الحكم بالحكمة المجردة عن الضابط»[٢].

وقد استدلوا بأدلة منها:

١- لو جاز التعليل بالحكمة لما جاز التعليل بالوصف، لأن الأصل يعدل عنه إلىٰ فرعه إلا عند تعذره، والحكمة ليست متعذرة، فلا يجوز العدول عنها فيعلل بها، ومتىٰ علل بها سقط التعليل بالوصف، فظهر أنه لو صح التعليل بالحكمة لامتنع التعليل بالوصف، لكن المنع من الوصف خلاف إجماع القائسين[٣].

٢- لو جاز التعليل بالحكمة لوقع من الشارع للقطع بأنها إذا وجدت الحكمة التي هي المقصود الأصلي المطلوب بالذات من غير مانع ربط الشارع الحكم بها لا بمظنتها التي ربما توهم أنها المقصود واللازم منتف بحكم الاستقراء[٤].

٣- أنه لو جاز التعليل بالحكمة لم يعتبر الشارع المظان عند تحقق خلوها عن الحكمة إذ لا عبرة بالمظنة في مقابلة المئنة واللازم منتف لأنه قد اعتبرها حيث

---

(١) انظر: الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق، ج٣، ص٢٠٣.

(٢) المصدر السابق، ص٢٠٢.

(٣) القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي (١٩٧٣م)، شرح تنقيح الفصول، المحقق: طه عبد الرؤوف سعد، الطبعة الأولىٰ، ص: ٤٠٦، شركة الطباعة الفنية المتحدة.

(٤) الإيجي، العلامة القاضي عضد الدين عبد الرحمن (٢٠٠٤م)، شرح العضد علىٰ مختصر ابن الحاجب، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، الطبعة الأولىٰ، ج٣، ص٣٢٠، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان.

ناط الترخص بالسفر وإن خلا عن المشقة كسفر الملوك ولم ينطها بالحضر وإن اشتمل علىٰ المشقة كما في الحمالين والملاحين فدل ذلك علىٰ أن المعتبر وجودًا وعدمًا هو المظنة دون الحكمة[١].

٤- لو جاز التعليل بالحكمة للزم تخلف الحكم عن علة وهو خلاف الأصل[٢].

القول الثاني: ذهب جماعة من الأصوليين إلىٰ القول بجواز التعليل بالحكمة مطلقًا، سواء أكانت منضبطة أم غير منضبطة، وهذا القول ينسب إلىٰ الرازي[٣]، والغزالي[٤]، واختاره ابن السبكي ونسبه للبيضاوي[٥]، والشاطبي[٦] وغيرهم من الأصوليين.

قال صاحب الإبهاج: «ويجوز قيام التعليل بالحكمة واختاره المصنف – البيضاوي-»[٧].

وقال الرازي: «الوصف الحقيقي إذا كان ظاهرًا مضبوطًا جاز التعليل به أما الذي لا يكون كذلك مثل الحاجة إلىٰ تحصيل المصلحة ودفع المفسدة وهي التي يسميها الفقهاء بالحكمة فقد اختلفوا في جواز التعليل به والأقرب جوازه لنا»[٨].

---

(١) الإيجي، شرح العضد علىٰ مختصر ابن الحاجب، مصدر سابق، ج٣، ص٣٢٠.
(٢) القرافي، شرح تنقيح الفصول، مصدر سابق، ص: ٤٠٦.
(٣) الرازي، المحصول، مصدر سابق، ج٥، ص٢٨٧.
(٤) الغزالي، شفاء الغليل، مصدر سابق، ص: ٦١٦.
(٥) السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، مصدر سابق، ج٣، ص١٤٠، الإسنوي، نهاية السول شرح منهاج الوصول، مصدر سابق، ص: ٣٤٩.
(٦) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج١، ص٤٤١.
(٧) السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، مصدر سابق، ج٣، ص١٤٠.
(٨) الرازي، المحصول، مصدر سابق، ج٥، ص٢٨٧.

وقد استدلوا بأدلة منها:

١- أننا إذا ظننا استناد الحكم المخصوص في مورد النص إلىٰ الحكمة المخصوصة ثم ظننا حصول تلك الحكمة في صورة أخرىٰ تولد لا محالة من ذنيك الظنين ظن حصول الحكم في تلك الصورة والعمل بالظن واجب(١).

٢- أن الوصف إذا جاز التعليل به فأولىٰ بالحكمة، لأنها أصله، وأصل الشيء لا يقصر عنه، ولأنها نفس المصلحة والمفسدة وحاجات الخلق، وهذا هو سبب ورود الشرائع، فالاعتماد عليها أولىٰ من الاعتماد علىٰ الفرع(٢).

القول الثالث: ذهب بعض الأصوليين إلىٰ القول بجواز التعليل بالحكمة إذا انضبطت، فقد اشترطوا شروط في الحكمة حتىٰ يجوز التعليل فيها، ومنهم: ابن الحاجب(٣)، والآمدي(٤)، وصفي الدين الهندي(٥)، وابن النجار(٦).

قال الآمدي: «فصل العلماء بين الحكمة الظاهرة المنضبة بنفسها والحكمة الخفية المضطربة، فجوز التعليل بالأولىٰ دون الثانية وهذا هو المختار»(٧).

وقال ابن النجار: «إن كانت الحكمة المجردة ظاهرة منضبطة صح التعليل بها وإلا فلا»(٨).

---

(١) الرازي، المحصول، مصدر سابق، ج٣، ص٢٨٧.

(٢) القرافي، شرح تنقيح الفصول، مصدر سابق، ص: ٤٠٦.

(٣) الإيجي، شرح العضد علىٰ مختصر ابن الحاجب، مصدر سابق، ج٢، ص٤١١.

(٤) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق، ج٣، ص٢٠٢.

(٥) الهندي، صفي الدين محمد بن عبد الرحيم الأرموي (١٩٩٦م)، نهاية الوصول في دراية الأصول، الطبعة الأولىٰ، ج٨، ص٣٤٩٥، المكتبة التجارية بمكة المكرمة، ج٨، ص٣٤٩٥.

(٦) شرح الكوكب المنير، مصدر سابق، ج٤، ص٤٧.

(٧) الإحكام في أصول الأحكام، ٣/ ٢٠٢.

(٨) شرح الكوكب المنير، مصدر سابق، ج٤، ص٤٧.

وقد استدل أصحاب هذا القول بأدلة منها:

١- إن القائسين إذا أجمعوا علىٰ أن الحكم إذا اقترن بوصف ظاهر منضبط مشتمل علىٰ حكمة غير منضبطة بنفسها أنه يصح التعليل به وإن لم يكن هو المقصود من شرع الحكم بل ما اشتمل عليه من الحكمة الخفية فإذا كانت الحكمة وهي المقصود من شرع الحكم مساوية للوصف في الظهور والانضباط كانت أولىٰ للتعليل بها[١].

٢- إن الوصف الحقيقي إنما يكون علة لاشتماله علىٰ الحكمة، وإن كانت تلك الحكمة خفية غير منضبطة، فإذن علية الوصف لعلية الحكمة، وهي علة العلة فأولي أن تكون علة الحكم، مقتضي هذا أن يجوز التعليل بالحكمة، وإن كانت خفية، ترك العمل به في الحكمة الخفية المضطربة لخفائها وعدم ضبطها، فوجب أن يجوز التعليل بالحكمة المضبوطة الظاهرة كما يجوز بالوصف الحقيقي بل أولي؛ لأن عليتها بالأصالة وعلية الوصف بالعرض[٢].

والراجح من أقوال الأصوليين هو القول الثالث، وهو جواز التعليل بالحكمة إذا انضبطت، أي بشروط هي ضوابط التعليل بالحكمة أو ضوابط التعليل المقاصدي، وسينبني علىٰ هذه المسألة المشروعية العامة للاحتجاج بالتعليل المقاصدي، والذي يحتاج بعده إلىٰ أدلة الاحتجاج الخاصة علىٰ النحو التفصيلي الآتي وفق الفروع الآتية:

الفرع الأول: حجية التعليل المقاصدي النصي:

إن استقراء الأدلة الثابتة من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة يؤكد علىٰ أن

---

(١) أبو طالب، عمر بن علي محمد، التعليل بالحكمة عند الأصوليين وأثره في الفقه الإسلامي، ص: ٢٩، جامع الملك خالد، أبها.

(٢) الهندي، نهاية الوصول في دراية الأصول، ج٨، ص ٣٤٩٥.

أحكام الشريعة الإسلامية فيها من العلل والحكم والمعاني التي تحقق مقاصد الشريعة وتجلب المصلحة للعباد، وقد قام الطاهر بن عاشور في كتابه بالتأصيل لحجية الإثبات والاستدلال للمقاصد العامة والخاصة والجزئية من خلال الأدلة النصية، وهو الذي يعطي الحجية لنظرية التعليل المقاصدي عنده، فنلاحظ أن لديه اختيارات خاصة في عرض الأدلة علىٰ ذلك مما يدل علىٰ تأسيسه بهذه الأدلة للاحتجاج للمقاصد بأداة التعليل الاستنباطية الإثباتية أو الاستدلالية.

وهذا ما جاء في منهج الطاهر بن عاشور في عرض الأدلة الشريعة التي توجب لنا اليقين بأن أحكام الشريعة الإسلامية منوطة بحكم وعلل راجعة للصلاح العام للمجتمع وأن للشريعة الإسلامية مقاصد كثيرة من خلال هذه الأدلة القطعية(١).

وأن لهذه الحكمة والخصوصية جعل الله هذه الشريعة مبنيةً علىٰ اعتبار الحِكم والعلل التي هي من مُدركات العقول لا تختلف باختلاف الأمم والعوائد، وقد أجمع علماء الإسلام في سائر العصور علىٰ ذلك(٢).

وإن المنهج المعتمد في طلب العلم بالمقصد الشرعي هو القرآن الكريم وهو المرجع الأصلي اليقيني المتن المحتمل المراد منه، فروايته قطعية لا شك فيها، ويشترط في المتن ألا يكون المراد منه غير ما هو ظاهره(٣)، والتفصيل للاحتجاج بالمقاصد العامة والخاصة والجزئية علىٰ النحو الآتي:

أولًا: الاستدلال للتعليل المقاصدي من القرآن الكريم:

لقد ثبتت أدلة قطعية من القرآن الكريم تدل علىٰ حجية التعليل المقاصدي عند

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ١٨٠.
(٢) المصدر السابق، ص: ٣١٩.
(٣) خوجه، بين علمي أصول الفقه ومقاصد الشريعة، مصدر سابق، ص: ٤٧٥.

الطاهر بن عاشور وتوضح مسلكه في التعليل بالحكم والمعاني لأحكام الشريعة من خلال استقراء تلك الأدلة وأن فيها تفعيلًا واستخدامًا للحكم التي أثبتها الشارع للأحكام، وأن أحكام الشريعة معللة بحكم فيها صلاح وخير للأمة علىٰ تفصيل بين العبادات والمعاملات بين الناس.

ولذلك يظهر تصوير أهميته ودوره في التنبيه علىٰ علل الأحكام ومقاصد التشريع التي استهدفها الشارع عن طريق خطاباته وتشريعاته(١).

ومن هذه الأدلة ما يأتي:

١- قوله تعالىٰ: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾(٢).

وجه الدلالة: شرع الله تعالىٰ القصاص حفظًا للنفوس من الإهدار حتىٰ يكون هناك ما يردع الناس عن ارتكاب جريمة القتل ابتداءً وهذا مقصد ضروري من مقاصد الشريعة وهو حفظ النفس، ولكنها تدارك بعد الفوات، ومع ذلك فقد عدها الطاهر بن عاشور أضعف أنواع حفظ النفس، وفيه تعليل مقاصدي لتشريع القصاص ووصفه القرآن بأن فيه حياة للناس.

والتنكير في ﴿حَيَوٰةٌ﴾ للتعظيم بقرينة المقام، ففي القصاص حياة لكم، أي: لنفوسكم فإن فيه ارتداع الناس عن قتل النفوس، فلو أهمل حكم القصاص لما ارتدع الناس؛ لأن أشد ما تتوقاه نفوس البشر من الحوادث هو الموت، فلو علم القاتل أنه يسلم من الموت لأقدم علىٰ القتل مستخفًا بالعقوبات(٣).

---

(١) خوجه، بين علمي أصول الفقه ومقاصد الشريعة، مصدر سابق، ص: ٢٨٥.

(٢) سورة البقرة، الآية رقم: ١٧٩.

(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٢، ص ١٤٤.

ولو ترك الأمر للأخذ بالثأر كما كان عليه في الجاهلية لأفرطوا في القتل، فكان في مشروعية القصاص حياة عظيمة من الجانبين، وليس الترغيب في أخذ مال الصلح والعفو بناقض لحكمة القصاص لأن الازدجار يحصل بتخيير الولي في قبول الدية فلا يطمئن مضمر القتل إلىٰ عفو الولي إلا نادرًا وكفىٰ بهذا في الازدجار، وقوله تعالىٰ: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ إكمالًا للعلة أي تقريبًا لأن تتقوا فلا تتجاوزوا في أخذ الثأر حد العدل والإنصاف(١).

مما سبق يتضح: أن التعليل بالمقصد العام، وهو حفظ النفوس من أهم يستدل به علىٰ التعليل المقاصدي به، وبدلالة في الحياة قصاص، ولعلكم تتقون، فهما أداتان تعليليتان تتعاضدان ببيان المقصد، وبيان مآله ونتيجته، وهو حصول التقوىٰ، والحماية للمجتمعات الإنسانية من التهالك والاندثار.

٢- قوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾(٢).

تدل الآية الكريمة **علىٰ تعليل مقصد ضروري، وهو حفظ العقل، وحفظ الدين**، وأن الشريعة الإسلامية تعلل حكم حرمة الخمر والميسر، وقد أمرت باجتنابها وأنهما يفضيان إلىٰ حدوث نزاع وخلاف، وقد نهي القرآن الكريم عن كل ما يذهب الفكر ويعطله بنهيه عن الخمر والمسكرات التي تذهب العقل وفي ذلك تحقيق لمقصد حفظ العقل الذي يكون كما بين الطاهر بن عاشور بحفظ عقول الناس من أن يدخل عليها خلل لأن دخول الخلل علىٰ العقل مؤد إلىٰ فساد عظيم من عدم انضباط التصرف،

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ص١٤٥.

(٢) سورة المائدة، الآية: ٩٠-٩١.

فدخول الخلل علىٰ عقل الفرد مفض إلىٰ فساد جزئي، ودخوله علىٰ عقول الجماعات وعموم الأمة أعظم، فيجب منع الشخص والأمة أجمع من السكر حتىٰ لا يتفشىٰ بين أفرادها(١)، وحفظ العقل فيه حفظ للدين؛ لأن حفظ الدين يكون بمنع كل ما يدخل عليه ما يفسده ويفسد عقيدة الإنسان واختلال العقل يؤدي إلىٰ الاختلال بعقيدة وفكر الإنسان وانحرافه عن الصواب، وهو دليل علىٰ حجية التعليل بهما.

وكذلك فإن علل النهي عن الخمر بأنواع من المفاسد الدينية والدنيوية التي تكفي من يسمع ويعقل بعدم جدوىٰ شربها لأن ضررها أكبر من نفعها(٢)، فكان تحريم الخمر بعلة الشكر مؤذن بحجية التعليل بأصله، وهو حفظ العقل والدين، وهو دليل علىٰ مشروعية التعليل بهما.

٣- قوله تعالىٰ: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمۡ وَلِيُتِمَّ نِعۡمَتَهُۥ عَلَيۡكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ﴾(٣).

فقد جاءت الآية لتبين مقصد ومصلحة شرعية قصدها الشارع فهي شريعة قائمة علىٰ رفع الحرج والتيسير علىٰ العباد فقد عللت هذه العبادة وبينت المقصد من ذلك، وهو مقصد قطعي، فجعلت التيمم رخصة للطهارة عند عدم وجود الماء رفعًا للحرج والمشقة عن الناس، فكان دليلًا علىٰ حجية التعليل برفع الحرج واليسر.

وجاء قوله تعالىٰ: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ﴾ تعليل مقاصدي لرخصة التيمم، ونفي الإرادة هنا كناية عن نفي الجعل؛ لأن المريد الذي لا غالب له لا يحول دون إرادته عائق(٤).

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٠٤.

(٢) العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ١٢١.

(٣) سورة المائدة، الآية: ٦.

(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٦، ص ١٣١.

وقوله تعالىٰ: ﴿وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾ فيها إشارة إلىٰ أن من حكمة الأمر بالغسل والوضوء التطهير، وهو مقصد خاص بباب الطهارة، وهو تطهير حسي؛ لأنه تنظيف، وتطهير نفسي جعله الله فيه لما جعله عبادة فإن العبادات كلها مشتملة علىٰ عدة أسرار: منها ما تهتدي إليه الأفهام ونعبر عنها بالحكمة، ومنها ما لا يعلمه إلا الله، ككون الظهر أربع ركعات، فإذا ذكرت حكم للعبادات فليس المراد أن الحكم منحصرة فيما علمناه، وإنما هو بعض من كل وظن لا يبلغ منتهىٰ العلم، فلما تعذر الماء عوض بالتيمم، ولو أراد الحرج لكلفهم طلب الماء ولو بالثمن أو ترك الصلاة إلىٰ أن يوجد الماء ثم يقضون الجميع، فالتيمم ليس فيه تطهير حسي وفيه التطهير النفسي الذي في الوضوء لما جعل التيمم بدلًا عن الوضوء(١)، وهذه تعليلات مقاصدية جزئية تتصل بالوضوء والغسل.

وقوله تعالىٰ: ﴿وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ﴾، أي: يكمل النعم الموجودة قبل الإسلام بنعمة الإسلام، أو ويكمل نعمة الإسلام بزيادة أحكامه الراجعة إلىٰ التزكية والتطهير مع التيسير في أحوال كثيرة، فالإتمام إما بزيادة أنواع من النعم لم تكن، وإما بتكثير فروع النوع من النعم(٢).

وقوله تعالىٰ: ﴿لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾، أي: رجاء شكركم إياه، **وقد جعل الشكر علة لإتمام النعمة** علىٰ طريقة المجاز بأن استعيرت صيغة الرجاء إلىٰ الأمر لقصد الحث عليه وإظهاره في صورة الأمر المستقرب الحصول(٣).

٤- قوله تعالىٰ: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ص ١٣١.
(٢) المصدر السابق، ص١٣٢.
(٣) المصدر السابق، ص١٣٢.

سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُواْ ٱلْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُواْ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾(١).

تفيد الآية الكريمة دلالة قطعية في حجية التعليل المقاصدي فالشريعة الإسلامية شريعة قائمة على التيسير **وقد بينت الآية مقصدًا حاجيًّا، وهو إباحة الفطر في رمضان للمسافر والمريض، وعللت ذلك بالحكمة العامة بأنها جاءت رخصة لهم وتيسيرًا عليهم، وهو استدلال بالتعليل المقاصدي العام، وهو حجة فيه.**

فاستقراء هذه النصوص وغيرها مما ورد في الكتاب يدل قطعًا على أن التيسير من مقاصد الشريعة، وهي كلها قطعية النسبة إلى الشارع لأنها من القرآن وهو قطعي المتن(٢).

وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ هي استئناف بياني كالعلة لقوله: **﴿وَمَن كَانَ مَرِيضًا﴾... وقد بين به حكمة الرخصة** أي شرع لكم القضاء لأنه يريد بكم اليسر عند المشقة.

وقوله تعالى: ﴿وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ نفي لضد اليسر، وقد كان يقوم مقام هاتين الجملتين جملة قصر نحو أن يقول: ما يريد بكم إلا اليسر، لكنه عدل عن جملة القصر إلى جملتي إثبات ونفي لأن المقصود ابتداء **هو جملة الإثبات لتكون تعليلًا للرخصة.**

وجاءت بعدها جملة النفي تأكيدًا لها، **ويجوز أن يكون قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ تعليلًا لجميع ما تقدم** من قوله: كتب عليكم الصيام، إلى هنا فيكون إيماء إلى أن مشروعية الصيام وإن كانت تلوح في صورة

---

(١) سورة البقرة، الآية رقم: ١٨٥.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ج٢، ص١٤٤.

المشقة والعسر **فإن في طيها من المصالح ما يدل علىٰ أن الله أراد بها اليسر أي تيسير تحصيل رياضة النفس بطريقة سليمة** من إرهاق أصحاب بعض الأديان الأخرىٰ أنفسهم(١).

فكل ما سبق من تعليلات مترابطة ومتعددة تدل علىٰ استخدام القرآن للتعليل المقاصدي علىٰ مراتبه في العام التيسير، وفي الخاص: باب الرخصة عمومًا في العبادات، وفي الجزئي: الرخصة في الصيام، وهو أدلة متكاثرة علىٰ الاحتجاج بالتعليل المقاصدي بمراتبه، وواضح صنيع الطاهر بن عاشور الدقيق في توظيفه السياق القرآني في إبراز إرادة التعليل من الشارع الحكيم.

وقوله تعالىٰ: ﴿وَلِتُكۡمِلُواْ ٱلۡعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُواْ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمۡ وَلَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ﴾، هي عطف علىٰ جملة: يريد الله بكم اليسر، **إذ هي في موقع العلة**(٢)، وهو تصريح قاطع من الطاهر بن عاشور بتعليل الشارع بإكمال العدة بتكبير الشارع وتعظيمه وشكره، وهو تعليل مقاصدي عام لعبادة الصوم.

٥- قوله تعالىٰ: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡۚ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ﴾(٣).

فقد جاءت الآية الكريمة في لتدل علىٰ ثبوت التعليل المقاصدي وإعماله في نصوص القرآن الكريم، وقد شمل هذا النص القرآني تعليلًا صريحًا، وذلك في قوله تعالىٰ: **﴿كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡ﴾ فاللام للتعليل**، وقد اقتضت تعليل جعل

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج٢، ص١٧٥.
(٢) المصدر السابق، ص١٧٥.
(٣) سورة الحشر، الآية: ٧.

مال الفيء قسمة بين الأصناف المذكورة، وذلك حتىٰ لا يكون مخصوصًا بفئة معينة، وهم الأغنياء من المسلمين.

فالدُّولة: داول المال وتعاقبه، أي: كيلًا يكون مال الفيء يتسلمه غني من غني كالابن البكر من أبيه مثلًا أو الصاحب من صاحبه(١).

وبناء علىٰ التعليل السابق فإن الطاهر بن عاشور قد بين معنىٰ من معاني الرواج وهو المقصود: انتقالُ المال بأيد عديدة في الأمة علىٰ وجه لا حرج فيه علىٰ مكتسبه، وذلك بالتجارة وبأعواض العملة التي تدفع لهم من أموال أصحاب المال، فتيسير دوران المال علىٰ آحاد الأمة وإخراجه عن أن يكون قارًا في يد واحدة أو متنقلًا من واحد إلىٰ واحد مقصد شرعي، فهمت الإشارة إليه من قوله تعالىٰ في قسمة الفيء: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾(٢).

ولذلك فإن من أجل **المحافظة علىٰ مقصد الرواج** شرعت عقود المعاملات لنقل الحقوق المالية بمعاوضة أو بتبرع، **وهي من قسم الحاجي**(٣).

والعلة في توزيع المال علىٰ هذه المصارف حتىٰ لا يكون المال متداولًا بين الأغنياء دون الفقراء؛ لأن في جعل المال متداولًا بين الأغنياء ومقصورًا عليهم ضرر عظيم بالفقراء وبالأغنياء أيضًا(٤).

وهذا احتجاج من القرآن الكريم بالتعليل المقاصدي الحاجي، وهو دليل علىٰ مشروعيته إثباتًا، واستدلالًا بالمصالح الحاجية المناظرة.

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٤٦٦.
(٢) المصدر السابق، ص: ٤٦٦.
(٣) المصدر السابق، ص: ٤٦٥.
(٤) العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ١١٣.

ثانيًا: الاستدلال للتعليل المقاصدي في السنة النبوية:

وردت أدلة من السنة النبوية عند الطاهر بن عاشور تدل علىٰ حجية التعليل المقاصدي بأنواعه، وهي أدلة قطعية ثبتت باستقراء السنة النبوية، فقد نص علىٰ أصل الحجية بقوله: «أنه باستقراء أدلة كثيرة من القرآن والسنة الصحيحة **يوجب لنا اليقين بأن أحكام الشريعة الإسلامية منوطة بحكم وعلل راجعة للصلاح العام للمجتمع والأفراد**»(١).

وهناك أدلة من السنة النبوية ذكرها الطاهر بن عاشور يمكن توظيفها في حجية التعليل المقاصدي من وجهة نظره، وهذه الأدلة أدرجها تحت موضوع طرق إثبات المقاصد الشرعية(٢).

والسنة النبوية فيها الكثير من الأدلة المعللة للنصوص والتي تبين حجية التعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور، ومنها ما يأتي:

١- قوله ﷺ في علة النهي عن المزابنة لما سأله عن بيع التمر بالرطب: «أينقص الرطب إذا جف؟ قال: نعم، قال: فلا إذن»(٣).

وجه الدلالة: العلة في تحريم المزابنة هي الجهل بمقدار العوضين وهو الرطب منهما المبيع باليابس(٤)، فثبت تعليل المقصد من حكم المزابنة من خلال بيان العلة والسبب من تحريمها.

٢- قوله ﷺ للرجل الذي قال له إني أخدع في البيوع: «إذا بايعت فقل

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص١٨٠.

(٢) المصدر السابق، ص١٨٠.

(٣) مالك، الموطأ، باب ما يكره من بيع التمر بالرطب، حديث رقم: ٧٦٥، ص: ٢٦٩، ابن ماجه، سنن ابن ماجه، أبواب التجارات، باب بيع الرطب بالتمر، حديث رقم:٢٢٦٤، ج٣، ص٣١٧.

(٤) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: ١٩١.

لا خلابة»[(١)].

وجه الدلالة: يدل الحديث علىٰ إباحة القيام بالغبن، علته نفي الخديعة بين الناس، **وهذه العلل فيها مقصد واحد، وهو إبطال الغرر في المعاوضات، فكل تعاوض اشتمل علىٰ خطر أو غرر من ثمن أو مثمن أو أجل فهو تعاوض باطل**[(٢)]، **وهو مقصد حاجي خاص في باب المعاوضات**، وهو دليل لإثبات المقصد الحاجي في هذا الباب؛ لكي يمهد للاحتجاج به بالاستدلال.

٣- حديث النبي ﷺ في النهي عن أن يخطب المسلم علىٰ خطبة مسلم آخر والنهي عن أن يسوم علىٰ سومه، فقد روىٰ عبد الله ابن عمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمَا عن النبي ﷺ «نهىٰ النبي ﷺ أن يبيع بعضكم علىٰ بيع بعض، ولا يخطب الرجل علىٰ خطبة أخيه حتىٰ يخطب الخاطب قبله أو يأذن له الخاطب»[(٣)].

وجه الدلالة: ثبت في الحديث علة النهي عن السوم علىٰ سوم شخص آخر وكذلك خطبة المسلم علىٰ خطبة أخيه، **لما قد ينشأ بسببها من وحشة عن السعي في الحرمان من منفعة مبتغاة**[(٤)]، وهي نفي لمفسدة متوقعة، وتحقيق مصلحة جزئية هو حفظ حق الخاطب الأول، والمشتري الأول، نص الشارع علىٰ تحريم هذا الفعل تنبيهًا علىٰ مصلحة ناشئة عن انتفاء هذه المفسدة، وهو دليل علىٰ الاحتجاج

---

(١) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الحيل، باب ما ينهىٰ من الخداع في البيوع، الحديث رقم: ٦٥٦٣، ج ٦، ص: ٥٥٤ مسلم، صحيح مسلم، كتاب البيوع، باب من يخدع في البيع، حديث رقم: ١٥٣٣، ٣ج، ص١٦٥.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ١٩١.

(٣) البخاري، صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب لا يخطب من خطبة أخيه حتىٰ ينكح أو يدع، الحديث رقم: ٤٨٤٨، ج٥، ص٩٧٥، مسلم، صحيح مسلم، الحديث رقم: ١٤١٢، ج٣، ص١٤٥.

(٤) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ١٩٢.

بالمصلحة الجزئية في السنة النبوية المطهرة، وهو توجيه الطاهر بن عاشور، وإثباته للحكمة هنا.

فيظهر من خلال هذه الحديث أثر التعليل المقاصدي في إثبات الغاية من هذا الحكم، وهو أنه فيه مقصد مهم وهو دوام الأخوة بين المسلمين، وهو تعليل مقاصدي جزئي في حكمين يومئ إلىٰ صلاحية هذا التعليل في مواطن جديدة تتطلب هذا الاستدلال.

فيستخدم هذا المقصد لإثبات الجزم بانتفاء حرمة الخطبة بعد الخطبة والسوم بعد السوم إذا كان الخاطب الأول والسائم الأول قد اعرضا عما رغبا فيه(١)، وهو توظيف لانتفاء المفسدة الواقعة عليهما، وهو توظيف مهم للطاهر ابن عاشور هنا.

وهذه الأدلة السابقة في السنة النبوية في الاحتجاج بالتعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور ترجع إلىٰ استقراء الشريعة في تصرفاتها من خلال استقراء الأحكام المعروفة عللها الآيل استقراء تلك العلل المثبتة فيها بطرق مسالك العلة(٢)؛ إذ إن مسالك العلة هي مسالك لإثبات المصالح والمقاصد نصًّا أو إجماعًا أو استنباطًا.

فإنه باستقراء العلل كما ذكر الطاهر بن عاشور يوجب حصول العلم بمقاصد الشريعة الإسلامية بسهولة، لأننا إذا استقرينا عللًا متماثلة في كونها ضابطًا لحكمة متحدة أمكن أن نستخلص منها حكمة واحدة فنجزم أنها مقاصد شرعي، وكذلك فإنه يستنتج من استقراء الجزئيات تحصيل مفهوم كلي(٣).

٤- ما روي عن مسلم عن عمرو أن النبي ﷺ قال: «من احتكر طعامًا

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ص: ١٩٢.
(٢) انظر: المصدر السابق، ص: ١٩٠-١٩١.
(٣) المصدر السابق، ص: ١٩١.

فهو خاطئ»[١].

فقد جاء النهي عن الاحتكار الذي بسببه يقل الطعام في الأسواق وفيه من التضخم ومن أسباب الإضرار بالناس ما فيه **ومن أجل هذا** اعتبر الشارع الرواج وتيسير تناول المبيعات مقصدًا ثابتًا من مقاصد الشريعة[٢]، وهو مقصد جزئي حاجي منصوص عليه كما وضح الطاهر بن عاشور.

وقد بين الطاهر بن عاشور بأن هذا الاحتكار علته هو إقلال الطعام من الأسواق، فبهذا الاستقراء يحصل العلم بأن رواج الطعام وتيسير تناوله مقصد من مقاصد الشرعية فهذا المقصد يكون أصلًا، فهو من أدلة الأحكام التي اشتركت في علة بحيث يحصل اليقين بأن تلك العلة هي مراد للشارع[٣] فتكون دليلًا للاحتجاج بالمقاصد، والتعليل بها.

وقد أوضح بأن أحكام الشريعة كلها مشتملة علىٰ مقاصد الشارع، وهي حكم ومصالح ومنافع. ولذلك كان الواجب علىٰ العلماء تعرف علل التشريع ومقاصده ظاهرها وخفيها فإن بعض الحكم قد يكون خفيًّا، وإن أفهام العلماء متفاوتة في التفطن لها[٤].

مما سبق يتضح: أن الطاهر بن عاشور يقيم أدلة ساطعة علىٰ كون التعليل المقاصدي له أدلة تنهض به من السنة النبوية المطهرة، وهو يدل علىٰ أن التعليل بالمقاصد علىٰ اختلافها حجة إثباتًا واستدلالًا.

---

(١) مسلم، صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب تحريم الاحتكار في الأقوات، حديث رقم: ١٦٠٥، ج٣، ص٢٢٧.

(٢) خوجه، بين علمي أصول الفقه ومقاصد الشريعة، مصدر سابق، ص: ١٦٨.

(٣) انظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ١٩٢.

(٤) المصدر السابق، ص: ٢٤٦.

الفرع الثاني: حجية التعليل المقاصدي الاستئناسي عند الطاهر بن عاشور:

نهج الطاهر بن عاشور منهجًا رصينًا في بناء الأحكام الشرعية علىٰ التعليل المقاصدي، وذلك وفق أدلة استئناسية[١] جعلها أساسًا في إقامة الدين والقصد إليه، وكل منها ينبني علىٰ الآخر ويكمله، وسيتم في هذا الفرع بيان هذه الأدلة والكيفية التي اتبعها ابن عاشور في بنائها والتفريع عليها في الاحتجاج للتعليل المقاصدي من خلالها، وعن طريقها، وذلك علىٰ النحو الآتي:

أولًا: دليل الفطرة:

لقد بنىٰ ابن عاشور مقاصد الشريعة والحكم المقاصدية علىٰ وصف الشريعة الأعظم، وهو دليل الفطرة، وقد عبر عن الفطرة بأنها الخلقة وهي النظام الذي أوجده الله تعالىٰ في كل مخلوق فهي ما فطر عليه الإنسان ظاهرًا وباطنًا أي عقلًا وجسدًا[٢]، فقد ربط إقامة الدين والعقائد بالفطرة الإنسانية، قال تعالىٰ: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الروم: ٣٠].

ولفظ الدين يراد به الإسلام لأن الخطاب لسيدنا محمد ﷺ فهو مأمور بإقامة وجه الإسلام المرسل به وإقامة الوجه للدين والقصد إليه والجد فيه[٣].

---

(١) الأدلة الاستئناسية: هي الأدلة المتضمنة للأصول العامة، والقواعد التشريعية العامة، والقواعد الفقهية الكلية، انظر، بني كنانة، أشرف محمد عقلة، الأدلة الاستئناسية عند الأصوليين، الطبعة الأولىٰ، ص: ٢٢، دار النفائس للنشر والتوزيع، عمان، الأردن.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٦١.

(٣) المصدر السابق، ص: ٢٥٩.

فوصف الإسلام بأنه: فطرة الله معناه أن أصل الاعتقاد فيه جار علىٰ مقتضىٰ الفطرة العقلية، وأما تشريعاته وتفاريعه فهي: إما أمور فطرية أيضًا، أي جارية علىٰ وفق ما يدركه العقل ويشهد به(١)، وهذا التحديد من الطاهر بن عاشور بالفطرة بهذا المعنىٰ العام يجعلها دليلًا عامًا لإثبات الحكم العامة والخاصة المحققة للدين، ومحققة للعقل السليم تحقيقًا لمصالح الناس في العاجل والآجل، وهو دليل ينتظم تحته عشرات الأدلة الشرعية الدالة علىٰ هذا المعنىٰ، وهو أصل المقاصد بعامة، والمقاصد التحسينية بشكل خاص، وهو ملحظ دقيق من الطاهر بن عاشور ليجعل دليل الفطرة دليلًا استئناسيًّا مثبتًا للتعليل المقاصدي، والاستدلال به علىٰ الأحكام الشرعية في المصالح المرسلة.

وأما قوله تعالىٰ: ﴿ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَا﴾، فهي بيان لمعنىٰ الإضافة في قوله: ﴿فِطۡرَتَ ٱللَّهِ﴾، وتصريح بأن الله خلق الناس سالمة عقولهم مما ينافي الفطرة من الأديان الباطلة والعادات الذميمة، وأن ما يدخل عليهم من الضلالات ما هو إلا من جراء التلقي والتعود(٢)، وهو دليل إثبات المصالح العامة والخاصة والجزئية الجارية وفق هذا الاعتبار العام الذي يصلح دليلًا للاحتجاج بالفطرة علىٰ إثبات المصالح، وهي راجعة إليها.

وقد بين الطاهر بن عاشور أهمية ربط الفطرة بالدين الإسلامي، وذلك لأن الغاية من الخلق هو إقامة الدين الإسلامي وعبادة الله تعالىٰ وعمارة الكون، فالأصول الفطرية هي التي خلق الله عليها الإنسان المخلوق لعمران العالم، وهي إذًا صالحة لانتظام هذا العالم علىٰ أكمل وجه وهي ما يحتوي عليه الإسلام الذي أراده

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٢١، ص٩١.

(٢) المصدر السابق، ص٩١.

الله لإصلاح العالم بعد اختلاله، فمعنىٰ وصف الإسلام بأنه فطرة الله: أي: **أن الأصول التي جاء بها الإسلام هي من الفطرة ثم تتبعها أصول وفروع هي من الفضائل الذائعة المقبولة فجاء بها الإسلام وحرض عليها إذ هي من العادات الصالحة المتأصلة في البشر والناشئة عن مقاصد من الخير سالمة من الضرر فهي راجعة إلىٰ أصول الفطرة** [١]، فكانت دليلًا عامًا لإثبات كل ما يدخل تحتها من المصالح، والاستدلال بها علىٰ الأحكام الشرعية.

وعليه: فإن دليل الفطرة ما هو إلا أساس تنبني عليه الأحكام الشرعية وتسير عليه، فالمقصد العام من التشريع ودليل السماحة واليسر كله راجع إلىٰ أصل الفطرة وكذلك القضاء بالعوائد وغيرها يرجع إلىٰ معنىٰ الفطرة.

وقد بين الحسني في عرضه لنظرية المقاصد عند الطاهر بن عاشور: بأن الشريعة عندما انبنت علىٰ الفطرة والمصلحة حتىٰ أصبحت متطابقة معها وكان ذلك أساسًا نظريًا لتعليل جميع الأحكام في ضوئها، فالتعليل بالفطرة والمصلحة الأساس الفلسفي لنظرية المقاصد، فالنظرية كما تتأسس علىٰ التطابق بين الشرع والفطرة والمصلحة تقوم علىٰ شمولية التعليل للأحكام في ضوء الفطرة والمصلحة المقصودة شرعًا[٢].

فكان التعليل الفطري للشرع متضمنًا ومندرجًا تحته التعليل المصلحي والمقاصدي؛ لأنه أساس له، ودليلًا يحتج به عليه.

وقد لجأ الإنسان بفطرته عند رؤيته حدثًا إلىٰ البحث عن علة حدوثه، ويجد في صميم طبيعته باعثًا يبعثه إلىٰ محاولة تعليله، ذلك لأنه استقر في نفسه أن لكل شيء

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٦٤.
(٢) الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، مصدر سابق، ص: ٤١٣-٤١٤.

سببًا ولكل معلول علة، وهذا من أوائل ما يدركه البشر في حياته، فمبدأ العلية إذًا مبدأ عقلي يجعل الإنسان دائمًا يواجه سؤال بلماذا، حتىٰ إذا خفي عنه سبب الحدث أو جهله أثار ذلك في نفسه العجب(١)، مما يعزز هذا الدليل كونه أساسًا للتعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور.

ثانيًا: دليل السماحة واليسر.

تعد السماحة واليسر أحد الأدلة الاستئناسية التي أدرجها ابن عاشور، وعدها أول أوصاف الشريعة أكبر مقاصدها، ويرتبط هذا الدليل بسابقه وهو الفطرة.

وقد اقتضىٰ وصف الفطرة أن يكون الإسلام سمحًا يسرًا لأن السماحة واليسر مبتغىٰ الفطرة(٢).

فحكمة السماحة في الشريعة: أن الله جعل هذه الشريعة دين الفطرة ومن الفطرة النفور من الشدة والإعنات وقد أراد الله أن تكون الشريعة الإسلامية شريعة عامة دائمة فاقتضىٰ أن يكون تنفيذها سهلًا فكانت السماحة فيها ملائمة للنفوس لأن فيها إراحة النفوس في حال خواصها ومجتمعها(٣).

وعرف الطاهر بن عاشور السماحة بأنها: السهولة المحمودة فيما يظن الناس التشديد فيها، وذلك أنها لا تفضي إلىٰ ضر أو فساد(٤).

وقد جاءت الأدلة الكلية من القرآن الكريم والسنة النبوية تحث علىٰ السماحة وتبين أنها من مقاصد الدين، فقد قال تعالىٰ في كتابه الكريم: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي

---

(١) انظر: خضير، أحمد (١٩٩٩م)، أسلوب التعليل في اللغة العربية، الطبعة الأولىٰ، ص: ١٩، رسالة ماجستير، الجامعة المستنصرية، بغداد- العراق.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٢١، ص٩٢.

(٣) المصدر السابق، ص: ٢٧١.

(٤) المصدر السابق، ص: ٢٦٩.

﴿ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖ﴾[(١)]، وقوله تعالىٰ: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ﴾[(٢)]، ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ﴾[(٣)].

فهذه الآيات تدل بعمومها علىٰ أن دين الإسلام دين قائم علىٰ السهولة السماحة واليسر وفيه من رفع الحرج والضيق ما يسهل علىٰ الناس حياتهم وذلك بالاعتدال والتوسط بلا إفراط ولا تفريط.

وقد بين ابن عاشور بأن الله تعالىٰ فضّل أهل هذا الدين بأن جعله دينًا لا حرج فيه لأن ذلك يسهل العمل به مع حصول مقصد الشريعة من العمل فيسعد أهله بسهولة امتثاله[(٤)].

فقوله تعالىٰ: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ﴾ هي استئناف بياني للعلة، بمعنىٰ شرع لكم القضاء لأنه يريد بكم اليسر عند المشقة، وقد جاء في الآية جملة إثبات ونفي، لأن المقصود ابتداء هو جملة الإثبات لتكون تعليلًا للرخصة، وجاءت بعدها جملة النفي تأكيدًا لها، فيكون إيماء إلىٰ أن مشروعية الصيام وإن كانت تلوح في صورة المشقة والعسر فإن في طيها من المصالح ما يدل علىٰ أن الله أراد بها اليسر أي تيسير تحصيل رياضة النفس بطريقة سليمة من إرهاق أصحاب بعض الأديان الأخرىٰ أنفسهم[(٥)].

وقد روي عن ابن عباس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمَا أن النبي ﷺ قال: «أحب الدين إلىٰ الله

---

(١) سورة الحج، الآية رقم: ٧٨.
(٢) سورة المائدة، الآية رقم: ٦.
(٣) سورة البقرة، الآية رقم: ١٨٥.
(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج١٧، ص٣٤٩.
(٥) المصدر السابق، ج٢، ص١٧٥.

الحنفية السمحة»[(١)].

وقد بعث النبي ﷺ عليًّا ومعاذًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا إلىٰ اليمن وقال لهما: «يسرًا ولا تعسرًا، بشرًا ولا تنفرًا»[(٢)].

فهذه النصوص كلها تدل علىٰ أن الدين الإسلامي الحنيف دين قائم علىٰ السماحة، وأن السماحة واليسر ورفع الحرج هي من أهم مقاصد الشارع، واستقرائها يبين لها أنها عمومات قطعية بالنسبة للشارع، وكلها تدل علىٰ اعتبار دليل السماحة دليلًا عامًا يثبت التعليل المقاصدي فيما تدخله السماحة واليسر، فحجية التعليل المقاصدي تستند إلىٰ هذا الدليل الاستئناسي الممتد في النصوص الشرعية من الكتاب والسنة، وعليه استندت الكثير من الأحكام الشرعية في المجالات العبادية وفي المعاملات.

الفرع الثالث: حجية التعليل المقاصدي الاجتهادي:

اعتمد الطاهر بن عاشور في بنائه للتعليل المقاصدي الاجتهادي علىٰ اعتبار الحكمة العامة والخاصة والجزئية المستنبطة، وهي المصلحة التي تترتب علىٰ الحكم، وذلك بالرجوع إلىٰ الأحكام والنصوص الجزئية الشرعية، وقد ظهر ذلك جليًّا في فكره.

فهو يرىٰ أن طريق المصالح هو أوسع طريق يسلكه الفقيه في تدبير أمور الأمة عند نوازلها ونوائبها إذا التبست عليه المسالك وأنه إن لم يتبع هذا المسلك الواضح

---

(١) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب دين يسر، حديث رقم: ٣٨، ج١، ص٢٣.

(٢) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأدب، بابا قول النبي ﷺ (يسروا ولا تعسروا)، حديث رقم: ٥٧٧٣، ٥ج، ص٢٦٩، مسلم، صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب الأمر بالتيسير وترك التنفير، حديث رقم: ١٧٣٣، ٣ج/ ص ١٣٥٩.

والمحجة البيضاء فقد عطل الإسلام عن أن يكون دينًا عامًّا وباقيًا(١).

وقد بين الطاهر بن عاشور من خلال عرضه للتعليلات الاستنباطية أنها تكون باستخراج المجتهد للوصف المناسب الذي يعرف بتخريج المناط(٢).

ويعمله في المسائل الاجتهادية التي تخص المعاملات، وقد عالج هذه المسائل وجعل تعليل أحكامها وفق مقاصد الشريعة الإسلامية، فأحكام الشريعة الإسلامية معلله بمصالح العباد.

ومن أدلة الحجية للتعليل المقاصدي الاجتهادي التي استند إليها ابن عاشور في إثباته لها ما يأتي:

أولًا: أن التعليل إثبات العلل للأحكام الشرعية، لأن الأحكام لم تصدر عن الشارع عبثًا ولا تحكمًا، وإنما اقتضتها حكم وغايات هي المصالح، ويكون بيان علل الأحكام بالاجتهاد في استخراجها اعتمادًا علىٰ الأدلة والمسالك الموصلة إليها(٣).

ثانيًا: أن ذكر الوصف أي الحكمة والمنفعة، أو المصلحة والمفسدة، يعد أحد طرق التعليل، فبهذا يصبح التعليل أساسًا للتعرف علىٰ المقاصد التي يبديها الشارع مرة ويخفيها أخرىٰ، وكلها مقاصد شرعية(٤).

ثالثًا: أن الشريعة الإسلامية تتصف بالصلوحية في كل زمان ومكان فتعين أن يكون معنىٰ صلوحية شريعة الإسلام لكل زمان أن تكون أحكامها كليات ومعاني مشتملة علىٰ حكم ومصالح، صالحة لأن تتفرع منها أحكام مختلفة الصور متحدة

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٥١.

(٢) تخريج المناط: هو استخراج وصف مناسب يحكم عله بأنه علة ذلك الحكم، انظر: اليوبي، مقاصد الشرعية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، مصدر سابق، ص: ١٦٣.

(٣) خوجه، بين علمي أصول الفقه ومقاصد الشريعة، مصدر سابق، ص: ٣١.

(٤) المصدر السابق، ص: ٣١

المقاصد[١].

رابعًا: يسهم النظر الاجتهادي القائم علىٰ أساس مقاصدي في تيسير عملية الاجتهاد الفقهي الذي باتت إمكانية ممارسته مثقلة برزمة من الشروط التقليدية التي أصبح من الضروري إعادة النظر في كثير منها نظرًا للمقتضيات العصرية المستجدة[٢].

المطلب الثاني: أسس التعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور:

سيتم في هذا المطلب بيان الأسس التي يقوم عليها التعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور، ويعنىٰ بالأسس هنا: القواعد العامة التي بنىٰ عليها الطاهر بن عاشور نظريته في التعليل المقاصدي العام والخاص والجزئي، فقد بناها الطاهر بن عاشور وفق أسس يثبت من خلالها علل الأحكام وغاياتها، ويمكن استخلاص هذه الأسس بناء علىٰ البحث في نظرات الطاهر بن عاشور للتعليل المقاصدي التأصيلي والتنظيري، وكذلك الجانب العملي التطبيقي، والتي تتلخص في الفروع الآتية:

الفرع الأول: الأساس الأول: اعتماد الشريعة الإسلامية على التعليل عمومًا، وعند الأصوليين خصوصا:

إن الأساس الأول الذي يقوم عليه التعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور هو بناء الأحكام الشرعية علىٰ أساس التعليل، فالشريعة قائمة علىٰ تحقيق المصالح ودفع المفاسد، وذلك فهو الأصل في بناء الأحكام الشرعية، ، فتعليل الأحكام يظهر بالنسبة للمجتهد في استنباط الحكم ثم الاستدلال بها، وبالنسبة للمكلف في عمله

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٢٧.
(٢) فافا، التعليل المقاصدي وأثره في توجيه الأحكام الشرعية، مصدر سابق، ص: ١٣.

بهذه الحكم في واقعه الحالي، ويقدر مدىٰ انطباقه عليه.

والتعليل قسمان: تعليل بالعلة، وتعليل بالحكمة، والثاني هو موضوع الدراسة، وتفرع عنه التعليل المقاصدي، فأصل التعليل الكشف عن علل الأحكام، ومعرفة الحكمة التشريعية منها، وعليه فتقسم إلىٰ نوعين كالآتي:

النوع الأول: التعليل الأصولي (القياسي):

سبق التفصيل في بيان التعليل القياسي في المبحث الأول وبيان مفهومه والفرق بينه وبين التعليل المقاصدي.

فالتعليل القياسي أو الأصولي يقوم علىٰ وجود علة صالحة لأن تُتخذ أساسًا للقياس، مع إمكان التعرف عليها بمسلك من مسالك العلة المذكورة عند الأصوليين، وهذا النوع من التعليل محلّ اتفاق بين القائلين بالقياس(١).

فالتعليل الأصولي دلالاته خاصة فهو يبين علة حكم الفرع الذي يثبت به حكم الأصل فيتم قياس علة الفرع علىٰ الأصل ويلحق به لمساواته له بكون هذه العلة وصف ظاهر منضبط.

النوع الثاني: التعليل المقاصدي (المصلحي):

يعد التعليل المقاصدي أحد أنواع التعليل وأدواته، فالشريعة قائمة علىٰ التعليل وقد أورد ذلك علماء المقاصد ونصوا علىٰ أن الشريعة عند استقرائها تفيد بأن أحكامها كلها معللة أما بالعلة أو بالحكمة العامة أو الخاصة أو الجزئية، فقد نص الشاطبي علىٰ التعليل مستمر في تفاصيل الشريعة وأن وضع الشريعة إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل(٢).

---

(١) جغيم، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، مصدر سابق، ص: ١٤٩.

(٢) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج٢، ص٩.

أثبت الطاهر بن عاشور حجية التعليل المقاصدي واعتماده علىٰ أساس التعليل في الشريعة، وقد ظهر ذلك جليًّا في تطبيقه لعلل الأحكام الشرعية وحكمها في كتابه التحرير والتنوير ومنها قوله تعالىٰ: ﴿ رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعۡدَ ٱلرُّسُلِۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴾[(١)].

وقد ظهر تعليل بعثة الرسل في قوله تعالىٰ: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعۡدَ ٱلرُّسُلِۚ﴾ وهي تعليل لقوله: ﴿مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾، وهي موقع الإدماج تعليمًا للأمة بحكمة من الحكم في بعثته الرسل[(٢)].

أما الحجة فهي ما يدل علىٰ صدق المدعي وحقية المعتذر، فهي تقتضي عدم المؤاخذة بالذنب أو التقصير، والمراد هنا العذر البين الذي يوجب التنصل من الغضب والعقاب، فإرسال الرسل لقطع عذر البشر إذا سئلوا عن جرائم أعمالهم، واستحقوا غضب الله وعقابه، فعلم من هذا أن للناس قبل إرسال الرسل حجة إلىٰ الله أن يقولوا: ﴿لَوۡلَآ أَرۡسَلۡتَ إِلَيۡنَا رَسُولٗا فَنَتَّبِعَ ءَايَٰتِكَ وَنَكُونَ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾[(٣)].

وقد نبه الطاهر بن عاشور إلىٰ أنه يجب علىٰ الباحث في مقاصد الشريعة أن يطيل التأمل ويجيد التثبت في إثبات مقصد شرعي، وإياه والتساهل والتسرع في ذلك، لأن تعيين مقصد شرعي كلي أو جزئي أمر تتفرع عنه أدلة وأحكام كثيرة في الاستنباط[(٤)].

ويتم التحقق من صحة الاستنباط للأحكام الشرعية بالبحث عن علل الأحكام وبإدراك المقاصد التي ناط الشارع بها الأحكام المنصوصة، وبلوغ هذه يكون عن

---

(١) سورة النساء، الآية رقم: ١٦٥.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٦، ص٣٩.

(٣) المصدر السابق، ج٦، ص٣٩.

(٤) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٣١.

طريق دلالة النص ومن فقه الباحث في الشريعة الذي به تدرك مناطات الحكم من وصف ظاهر أو مما في الفعل من جلب مصلحة أو درء مفسدة أو مما ترتب علىٰ تشريع الحكم من مصلحة(١).

الفرع الثاني: الأساس الثاني: اعتماد التعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور على الاستقراء:

يعد الاستقراء أحد الأسس التي انبنىٰ عليها التعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور للوصول إلىٰ حكم الأحكام العامة والخاصة والجزئية، والكشف عن مقاصد الشريعة الإسلامية فيها، فالتعليل جزء المقاصد وأساس للفكر المقاصدي القائم عليه، وقد شمل فكره التعليل للمقاصد العامة والخاصة والجزئية.

وقد عرف الطاهر بن عاشور تعريفًا منفردًا للاستقراء وذكره في كتابه حاشية التوضيح وهو: «تتبع الجزئيات لإثبات حكم كلي»(٢)(٣).

---

(١) خوجه، بين علمي أصول الفقه ومقاصد الشريعة، مصدر سابق، ص: ٣٣.

(٢) ابن عاشور، محمد الطاهر (١٣٤١هـ)، حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات التنقيح، الطبعة الأولىٰ، ج٢، ص٢٢٤، مطبعة النهضة – تونس.

(٣) وقد تعددت تعريفات الأصوليين للاستقراء وقسموه إلىٰ قسمين: الاستقراء التام، والاستقراء الناقص، الاستقراء التام: فهو إثبات الحكم في جزئي لثبوته في الكلي، هو القياس المنطقي وهو يفيد القطع، فقد أفاد هذا الاستقراء الحكم يقينا في كلي، ابن النجار الفتوحي، شرح الكوكب المنير، ٤/ ٤١٩، وقد حمله أكثرهم علىٰ الاستقراء الناقص فعرفه ابن السبكي بأنه: «هو إثبات الحكم في كلي لثبوته في أكثر جزئياته» ابن السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، ج٣، ص١٧٣، وعرفه ابن النجار بأنه: «هو يكون الاستقراء» بأكثر الجزئيات « لإثبات الحكم الكلي المشترك بين جميع الجزئيات» ابن النجار، شرح الكوكب المنير، ٤ج، ص٤١٩، وعرفه القرافي بقوله: هو تتبع الحكم في جزئياته علىٰ حالة يغلب علىٰ الظن أنه في صورة النزاع علىٰ تلك الحالة، القرافي، شهاب الدين أبي العباس أحمد بن ادريس، الذخيرة في فروع المالكية، ج١، ص١٤٧، دار الكتب العلمية.

وإنما اعتبر دليلًا لأن الكلية لم تكن ثابتة ولا دليل عليها إلا تتبع الجزئيات، ولأنها بعد ثبوتها يستدل بها علىٰ أحكام جزئيات مجهولة[١]، وهو المنهج الذي سلكه الطاهر بن عاشور في إثبات المقاصد وتتبعها.

وقد ثبت اعتماده في تعليله للأحكام علىٰ الاستقراء، وأن الاستقراء الناقص عنده يفيد القطع، وثبت أيضًا من خلال أدلة كثيرة ذكرها الطاهر بن عاشور من القرآن والسنة النبوية تدلل علىٰ أن الاستقراء أحد الأسس المهمة في إثبات علل الأحكام والحكم التشريعية وذلك في قوله: «إن استقراء أدلة كثيرة من القرآن والسنة الصحيحة يوجب لنا اليقين بأن أحكام الشريعة الإسلامية **منوطة بحكم وعلل راجعة للصلاح العام للمجتمع والأفراد**»[٢].

وقد بين أن الاستقراء أساس لاهتداء الفقيه إلىٰ الشريعة واستنباط الأحكام والتوصل إلىٰ المقاصد وتعليلات الأحكام فقال: «علىٰ الباحث في المقاصد أن لا يعين مقصدًا شرعيًّا إلا بعد استقراء تصرفات الشريعة في النوع الذي يريد انتزاع المقصد الشرعي منه، وبعد اقتفاء آثار أئمة الفقه ليستضيء بأفهامهم، وما حصل لهم من ممارسة قواعد الشرع، فإن هو فعل ذلك اكتسب قوة استنباط يفهم بها مقصود الشارع»[٣].

وكذلك في فصل احتياج الفقيه إلىٰ معرفة مقاصد الشريعة، يقول ابن عاشور: «ألا ترىٰ أنهم لما اشترطوا أن العلة تكون ضابطًا لحكمة كانوا قد أحالونا علىٰ استقراء وجوه الحكم الشرعية التي هي من المقاصد»[٤].

---

(١) ابن عاشور، حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات التنقيح، مصدر سابق، ج٢، ص٢٢٤.
(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ١٨٠.
(٣) المصدر السابق، ص: ٢٣١.
(٤) المصدر السابق، ص: ١٨٨.

ولبيان طرق معرفة المقاصد والتوصل إلىٰ عللها فقد بين الطاهر بن عاشور بأن أعظم المسالك هو استقراء الشريعة في تصرفاتها، وذلك في نوعين[١]:

١- أعظمهما استقراء الأحكام المعروفة عللها، الآيل إلىٰ استقراء تلك العلل المثبتة بطرق مسالك العلة. فإن باستقراء العلل حصول العلم بمقاصد الشريعة بسهولة.

٢- طريق استقراء أدلة أحكام اشتركت في علة، بحيث يحصل لنا اليقين بأن تلك العلة مقصد للشارع.

وقد ذكر خوجة في تعليقه علىٰ كلام ابن عاشور عند قوله «ألا ترىٰ أنهم لما اشترطوا أن العلة تكون ضابطًا لحكمة كانوا قد أحالونا علىٰ استقراء وجوه الحكم الشرعية التي هي من المقاصد»، وذلك أن دلالة الاستقراء علىٰ تعليل الأحكام بالمصالح، مستفادة من نصوص الكتاب والسنة التي وردت معللة بالأوصاف المناسبة المشتملة علىٰ الحكم المقصودة للشارع من شرع الأحكام، والتي لا تخرج عن جلب المصالح ودرء المفاسد[٢]، وهذا دليل علىٰ أن الاستقراء من الأسس والأدوات المهمة في بنائه التعليل المقاصدي إثباتًا، وهو من أهم الأسس، بل أهم أساس يمكن الاستناد إليه لإثبات علية المقاصد والحكم والمعاني.

وقد نص الطاهر بن عاشور كذلك علىٰ إثباته للمنهج الاستقرائي الذي اعتمده من خلال استقراء الكليات والجزئيات وبناء مقاصد الشريعة عليها وإظهار المقصد العام من التشريع، فيقول: «إذا نحن استقرينا موارد الشّريعة الإسلاميّة الدالة علىٰ مقاصدها من التشريع استبان لنا من كليات دلائلها، ومن جزئياتها المستقرأة أن

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ١٩٠-١٩٢.
(٢) هامش مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: خوجه، ص: ٤٩.

المقصد العام من التشريع فيها هو حفظ نظام الأمة، واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه، وهو الإنسان»[(١)].

ومن التطبيقات في الاعتماد علىٰ الاستقراء في إثبات المقاصد، وهي التعليل المقاصدي إثباتًا، ما ذكره من أدلة كثيرة من السنة النبوية، منها حديث ابن عمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمَا أن رسول الله ﷺ قال: «من ابتاع طعامًا فلا يبعه حتىٰ يستوفيه»[(٢)]، ومن علل هذا النهي طلب رواج الطعام في الأسواق[(٣)].

ومن خلال استقراء موقف الشارع من هذه المعاملات يتبين: أن الشارع قاصد إلىٰ تسهيل عملية رواج الطعام في الأسواق، والسعي إلىٰ منع الاحتكار في أقوات الناس، ومنع كل معاملة يمكن أن تكون نتيجتها مشابهة لما ينتج عن الاحتكار من إغلاء الأسعار وما ينتج عن ذلك من إضرار بالناس[(٤)].

وعلّة حرص الشارع علىٰ رواج الطعام، أن الرواج يؤدي إلىٰ وفرة الطعام في الأسواق، والوفرة تؤدي إلىٰ رخاء الأسعار بما يُيَسِّر حياة الناس، خاصة الطبقة الفقيرة والمتوسطة، وفي المقابل، التضييق من دائرة رواج الطعام يؤدي إلىٰ قلة العرض، الذي يؤدي بدوره إلىٰ كثرة الطلب، فغلاء الأسعار وفي ذلك ما فيه من الإضرار بالناس والتعسير عليهم[(٥)].

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٧٣.

(٢) البخاري، صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب بيع الطعام فبل أن يقبض وبيع ما ليس عندك، الحديث رقم: ٢٠٢٩، ج٢/ ص٧٥١، مسلم، صحيح مسلم، كتاب البيوع، باب بطلان بيع المبيع قبل القبض، حديث رقم: (١٥٢٦)، ج٣، ص ١١٦١.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ١٩٢.

(٤) جغيم، طرق الكشف عن مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣١١.

(٥) المصدر السابق، ص: ٣١١.

الفرع الثالث: الأساس الثالث: اعتماد التعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور على مبدأ النظر في مآلات الأفعال:

سيتناول هذا الفرع تعريف النظر في مآلات الأفعال والقواعد المبنية عليها، ثم بحثه كأساس في التعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور، وسبب اعتماده عليه في التعليل المقاصدي، وذلك وفق المسائل الآتية:

المسألة الأولىٰ: معنىٰ «مبدأ النظر في مآلات الأفعال» والقواعد المبنية عليه:

يعد الشاطبي من أوائل من أصل ونص علىٰ اعتبار أصل النظر في مآلات الأفعال بقوله: «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعًا، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم علىٰ فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلىٰ ما يؤول إليه ذلك الفعل»(١).

وذكر الشاطبي عند بيانه لأصل النظر في مآلات الأفعال فقال: «أما المصالح الدنيوية فأن الأعمال -إذا تأملتها - مقدمات لنتائج المصالح، فإنها أسباب لمسببات هي مقصودة للشارع، والمسببات هي مآلات الأسباب فاعتبروها في جريان الأسباب مطلوب: وهو معنىٰ النظر في المآلات»(٢).

وإن النظر في مآلات الأفعال مقصود شرعًا، وبه يتحقق ترتب النتائج علىٰ الأفعال بما فيه مصلحة للعباد، يقول ابن القيم: «إن الشريعة مبناها وأساسها علىٰ الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها؛ فكل مسألة خرجت عن العدل إلىٰ الجور، وعن الرحمة إلىٰ ضدها، وعن المصلحة إلىٰ المفسدة، وعن الحكمة إلىٰ البعث؛ فليست من الشريعة»(٣).

والمجتهد حين يجتهد ويحكم ويفتي، عليه أن يقدر مآلات الأفعال التي هي محل حكمه وإفتائه، وأن يقدر عواقب حكمه وفتواه، وألا يعتبر أن مهمته تنحصر في

---

(١) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج٤، ص١٩٤.

(٢) المصدر السابق، ج٥، ص١٧٨.

(٣) ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (١٩٩١م)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، الطبعة الأولىٰ، ج٣، ص١١، دار الكتب العلمية، بيروت.

إعطاء الحكم الشرعي بل مهمته أن يحكم في الفعل وهو يستحضر مآله أو مآلاته، وأن يصدر الحكم وهو ناظر إلىٰ أثره أو آثاره، فإذا لم يفعل، فهو إما قاصر عن درجة الاجتهاد أو مقصر فيها، فعلىٰ المجتهد الذي أقيم متكلمًا باسم الشرع، أن يكون حريصًا أمينًا علىٰ بلوغ الأحكام مقاصدها، وعلىٰ إفضاء التكاليف الشرعية إلىٰ أحسن مآلاتها[١].

ويتكون أصل النظر في مآلات الأفعال من الفعل، والنية والباعث علىٰ الفعل، وما ينتهي إليه من فعل المكلف، وفق الواقع لتحقيق النتيجة المقبولة شرعًا[٢].

(١) الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، مصدر سابق، ص: ٣٨١.

(٢) حميتو، يوسف، أصل اعتبار المآل في البحث الفقهي، دراسة في فتاوىٰ المعاملات المالكية، الطبعة الثانية، ص: ٩٣، مركز الموطأ، الرياض.

ومن العلماء من عرف مآلات الأفعال كمصطلح مركب، ومنها:

١- «الآثار المترتبة علىٰ أفعال المكلفين ويراد بذلك النتائج والثمرات التي تفضي إليها التصرفات الصادرة عن المكلفين الاعتقادية أو القولية أو الفعلية»(١).

٢- «هو تحقيق مناط الحكم بالنظر في الاقتضاء التبعي الذي يكون عليه عند تنزيله من حيث حصول مقصده والبناء علىٰ ما يستدعيه ذلك الاقتضاء»(٢).

٣- «هو الاعتداد بما تفضي إليه الأحكام عند تطبيقها بما يوافق مقاصد التشريع»(٣).

٤- «هو تحري المجتهد أفعال المكلفين بحيث لا يحكم عليها بالمشروعية أو عدمها بغض النظر عن حكمها الأصلي حتىٰ ينظر إلىٰ ما يترتب عليها من نتائج واقعة أو متوقعة يكون الحكم الشرعي علىٰ وقفها من حيث المضادة أو الموافقة لمقصد التشريع الإسلامي»(٤).

المسألة الثانية: اعتبار مآلات الأفعال كأساس يبنىٰ عليه التعليل المقاصدي:

اعتمد الطاهر بن عاشور علىٰ أصل النظر في مآلات الأفعال، وذلك لكي يكون التعليل معالجًا لمقاصد أرادها الشارع، وأن التعليل هو وسيلة للمحافظة علىٰ نتائج الأفعال الصحيحة.

فما انبنىٰ التعليل المقاصدي عليه من قواعد جعل من أصل النظر في مآلات

---

(١) لوكيلي، حفيظة، تحقيق المناط وأثره في اختلاف الفقهاء، ص: ٣٥٥، دار الكتب العلمية.

(٢) السنوسي، اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، مصدر سابق، ص: ١٩.

(٣) الحسين، الدكتور وليد بن علي (٢٠٠٩م)، اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي، الطبعة الثالثة، ص: ٣٧، دار التدمرية، الرياض.

(٤) الذهب، حسين بن سالم بن عبد الله (١٩٩٤م)، مآلات الأفعال وأثرها في تغيير الأحكام، الطبعة الأولىٰ، ص: ١٢، رسالة ماجستير في الفقه وأصوله، الجامعة الأردنية.

الأفعال الأساس الذي يتم من خلاله التعليل وبناء الحكم التشريعية وبيان المعاني التي ترتب عليها الحكم وبني عليه.

وأن وظيفة التعليل المقاصدي هو الوصول إلىٰ النتائج التي أرادها الشارع من التصرفات، وما ظهر لها من أثر في التعليلات الفقهية وتطبيق المسائل الاجتهادية، ومن القواعد التي تبنت مفهوم النظر في مآل الفعل والتي ذكرها ابن عاشور وجعلها من المقاصد العامة التي اعتمدها هي منع التحيل، وسد الذرائع.

وقد اعتمد الطاهر بن عاشور علىٰ قاعدة سد الذرائع، ومنع التحيل علىٰ إظهار العمل في صورة مشروعة مع سلبه الحكمة المقصودة للشريعة، وهذه القواعد عدها من المقاصد العامة.

أما ما يتعلق بسد الذرائع فقد ذكر الطاهر بن عاشور بأن مقصد سد الذرائع مقصد تشريعي عظيم استفيد من استقراء تصرفات الشريعة في تفاريع أحكامها وفي سياسة تصرفاتها مع الأمم وفي تنفيذ مقاصدها[(١)]، إذ عرفه الطاهر بن عاشور بأنه: «إبطال الأعمال التي تؤول إلىٰ فساد معتبر وهي في ذاتها لا مفسدة فيها»[(٢)].

فقاعدة سد الذرائع تقوم مباشرة علىٰ المقاصد والمصالح، فهي تقوم علىٰ أساس أن الشارع ما شرع أحكامه إلا لتحقيق مقاصدها، من جلب المصالح ودرء المفاسد[(٣)].

وقد قسم الطاهر بن عاشور الذريعة إلىٰ قسمين:

١- ما لا يفارقه كونه ذريعة إلىٰ فساد بحيث يكون مآله إلىٰ الفساد مطردًا،

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٦٧.

(٢) المصدر السابق، ص: ٣٦٥.

(٣) الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، مصدر سابق، ص: ٩١.

بحيث يكون الفساد من خاصة ماهيته، وقد عبر عنه ابن عاشور بأنه أصل القياس وهو من أصول التشريع وبنيت عليه أحكام مشروعة مثل تحريم الخمر[١].

٢- ما يتخلف مآله إلىٰ فساد تخلفًا قليلًا أو كثيرًا، وهذا يعد سببًا للتشريع المنصوص، وهذه القسم قد يتجلىٰ فيه القياس وقد يخفىٰ بحسب ما يرىٰ الفقه الفقيه من قربه من الأصل المقيس عليه وبعده، مثل منع بيع الطعام قبل قبضه[٢].

أما قاعدة منع التحيل فهي أحد القواعد التي ترجع إلىٰ اعتبار مآلات الأفعال فتمنع الشريعة الأفعال التي تؤول إلىٰ ما هو محرم أو فيه مفسدة بقصد فاسد.

وقد عبر الطاهر بن عاشور عن التحيل بأنه: «إبراز عمل ممنوع شرعًا في صورة عمل جائز، أو إبراز عمل غير مُعتد به شرعًا لقصد التفصي من مؤاخذته، وهو ما كان المنع فيه شرعيًّا والمانع الشارع»[٣].

وقد نص الدريني: بأن ابن القيم اعتمد في إبطال الحيل علىٰ مبدأ أن الأصل في الأحكام التعليل، وأنها شرعت لمصالح العباد في المعاش والمعاد فالاحتيال علىٰ تحليل المحرم أو إسقاط واجب مناقضة لقصد الشارع وتعطيل لمصالح وتحقيق للمفاسد[٤]، وهو يعزز ما ذهب إليه الطاهر بن عاشور كونه أساسًا من أسس التعليل المقاصدي عنده.

فعندما يؤول الفعل إلىٰ محرم فسيؤثر علىٰ نتيجته التي يجب أن يترتب عليها

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٦٨.

(٢) المصدر السابق، ص: ٣٦٨.

(٣) المصدر السابق، ص: ٣٥٣، وعرفه الشاطبي بأنه: «تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي وتحويله في الظاهر إلىٰ حكم آخر»، الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج٢، ص٢٠١.

(٤) الدريني، فتحي (١٩٦٧م)، نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي الطبعة الأولىٰ، ص: ٢٠٣، مؤسسة الرسالة.

أصله من تحقيق المصلحة، النظر إلىٰ مآلات الأفعال، والنتيجة المؤدية إليها ومنها منع التحيل أحد الأسس التي من خلالها نحافظ علىٰ نتائج الأفعال الصحيحة وفق مقاصد الشرعية الإسلامية وبما يلبي ويبين الغاية التي جاء الحكم لأجلها، وقد جاء التعليل المقاصدي معتمدًا علىٰ هذا المبدأ، ومحققًا له في الواقع التطبيقي للمقاصد الشرعية.

وقد تطرق الطاهر بن عاشور إلىٰ تعليل الكثير من الأحكام وأنها تؤول إلىٰ مقاصد وغايات فيكون التعليل وسيلة لمعالجة المقاصد التي أرادها الشارع، ويكون أثر الفعل ونتيجته مبنية علىٰ التعليل فيكون وسيلة لحفظ نتائج الفعل لتحقيق مراد الشارع ومقصوده، ومن هذه الأحكام:

١- قوله تعالىٰ: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَـٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[(١)].

وجه الدلالة: تبين الآية الكريمة أن في القصاص الذي شرعه الله تعالىٰ حياة، وذلك بارتداع الناس عن قتل النفوس، فلو أهمل حكم القصاص لما ارتدع الناس لأن أشد ما تتوقاه نفوس البشر من الحوادث هو الموت[(٢)]، فكان تعليل حكم القصاص باعتبار ما سيؤول إليه من كونه في مشروعيته حياة عظيمة، فهذا التعليل المقاصدي فيه حفظ لنتيجة الفعل وظهور أثره وهو حفظ النفس، وهو من المقاصد العامة الضرورية.

وقد جعل الله تعالىٰ هذا الخطاب لأولي الألباب وذلك لأن فيه تنبيه إلىٰ التأمل بحكمة القصاص لأنها لا يدركها إلا أهل النظر الصحيح إذ هو في بادئ الرأي كأنه

(١) سورة البقرة، الآية رقم: ١٧٩.
(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٢، ص١٤٤.

عقوبة بمثل الجناية لأن في القصاص رزية ثانية لكنه عند التأمل هو حياة لا رزية[(١)].

وقوله تعالىٰ: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ فيه إكمال للعلة أي: تقريبًا لأن تتقوا فلا تتجاوزوا في أخذ الثأر حد العدل والإنصاف[(٢)].

٢- قوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[(٣)].

وجه الدلالة: تدل الآية الكريمة علىٰ أن الله تعالىٰ يرشدنا إلىٰ ما يؤول إليه الصيام من نتائج وتعلل الآية المقصد من الصيام، فحكم الصيام حكم عظيم من الأحكام التي شرعها الله تعالىٰ للأمة وهو من العبادات الرامية إلىٰ تزكية النفوس ورياضتها وفي ذلك صلاح حال الأفراد جميعا[(٤)].

وقوله تعالىٰ «**لعلكم تتقون**»: بيان لحكمة الصيام، وما لأجله شرع، شأن الله في إرادته من تشريع الصوم التقوىٰ بحال المترجي من غيره فعلًا ما، والتقوىٰ الشرعية هي اتقاء المعاصي، فجعل الصيام وسيلة لاتقائها، لأنه يعدل القوىٰ الطبيعية التي هي داعية تلك المعاصي[(٥)].

فأصل التعليل الذي هو مبنىٰ غالب الأحكام الشرعية يقتضي أن يكون امتثال المكلفين لمقتضىٰ تلك الأحكام سائرًا في خط غاياتها مرسومة لها ابتداء، لتترتب عليها نتائجها وثمراتها التي هي من المصالح[(٦)].

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ص١٤٥.
(٢) المصدر السابق، ص١٤٥.
(٣) سورة البقرة، الآية: ١٨٣.
(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٢، ص١٥٤.
(٥) المصدر السابق، ص١٥٨.
(٦) السنوسي، اعتبار المآلات ومراعات نتائج التصرفات، مصدر سابق، ص: ٢٨٥.

الفرع الرابع: الأساس الرابع: اعتماد التعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور على مبدأ النظر في قطعيات الشريعة وكلياتها وشمولها ومرونتها:

يعد النظر في قطعيات الشريعة وكلياتها وشمولها ومرونتها أحد الأسس التي انبني عليها التعليل المقاصدي فاستخراج حكم الأحكام العامة والخاصة، والغاية منها يتم بناء علىٰ النظر في هذه الكليات الشرعية، وبالاعتماد علىٰ القطعيات، وأساس التعليل المقاصدي الواسع يعتمد علىٰ اعتبار أن الشريعة شاملة لكل حادثة باعتبار صلوح المقاصد العامة والتعليل بها لكل زمان ومكان، وهذا سينشأ عنه مرونة الأحكام الشرعية المنبنية علىٰ التعليل الذي يوسع دائرة النصوص الشرعية المتضمنة لها.

ويقصد بالكليات العامة: ما كان منصوصًا عليه، وما توصل إليه باستقراء عدد من النصوص والأحكام الجزئية[١].

وكما نص عليه الطاهر بن عاشور بأن أهمية الاعتماد علىٰ الكليات التشريعية وتحكيمها في فهم النصوص الجزئية وتوجيهها، هو نوع من رد المتشابهات إلىٰ المحكمات، والجزئيات إلىٰ الكليات، فكليات الشريعة ومقاصدها العامة، هي أصول قطعية لكل اجتهاد ولكل تفكير إسلامي، فلا بد من إعادة الاعتبار إليها، ولا بد من وضعها في المقام الأول، ثم يرتب ما عداها عليها. وهذه خطوة ضرورية لإعادة تشكيل العقل المسلم ولإعادة ترتيب موازينه وأولوياته، ذلك أن من أهم مظاهر أزمة العقل المسلم: اختلال الموازين والأولويات التي وضعها الإسلام في نصابها[٢].

---

(١) الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، مصدر سابق، ص: ٤٠.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٦٢-٢٦٣.

المطلب الثالث: أهمية التعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور ومميزاته:

سيكون البحث في هذا المطلب في فرعين:

الفرع الأول: أهمية التعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور:

تظهر أهمية التعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور وأثره في الأحكام الشرعية وفق النقاط الآتية:

١- تلبية احتياج الفقيه في التعرف علىٰ مقاصد الشريعة الإسلامية وعلل الأحكام والحكم التشريعية منها، وذلك ليتمكن من تحديد الحكم، وضوابطها، ولكي يتمكن من الاستفادة منها في الاستنباط الفقهي، وخاصة في المصالح المرسلة، والتي أرسلت عن الدليل الخاص، ولذلك قال الطاهر ابن عاشور بأنه: «من الواجب علىٰ العلماء تعرف علل التشريع ومقاصده ظاهرها وخفيها فإن بعض الحكم قد يكون خفيًّا، وإن أفهام العلماء متفاوتة في التفطن لها»[(١)].

٢- يعد التعليل المقاصدي الأساس الذي تقوم عليه مقاصد الشريعة، فأحكام الشريعة كلها مشتملة علىٰ مقاصد الشارع، وهي حكم ومصالح ومنافع[(٢)]، وهو يعد أساسًا للفكر التشريعي لأنه في الحقيقة استجلاء لمراد الشارع من الحكم، فالتعليل طور من أطوار الارتقاء العلمي الذي يصل إليه الذهن في تعامله مع الأشخاص والأفكار والأشياء[(٣)].

٣- يعد التعليل المقاصدي أحد الطرق والوسائل التي يثبت من خلالها مقصد التحديد والضبط في الشريعة الإسلامية في استعمال المقاصد بأنواعها، والحكم

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٤٦.

(٢) المصدر السابق، ص: ٢٤٦.

(٣) الحسني، نظرية المقاصد عن الإمام عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، مصدر سابق، ص: ٣٢٣.

بمراتبها العامة والخاصة والجزئية، ولذلك فإن مقاصد الشريعة في إناطة أحكامها كما ذكر ابن عاشور لابد وأن تكون مرتبة علىٰ أوصاف ومعاني ووجود التحديد والضبط يتبين من خلاله وجود الأوصاف والمعاني التي راعتها الشريعة الإسلامية[(١)].

٤- أن التعليل المقاصدي يثبت بأن أحكام الشريعة الإسلامية صالحة لكل الأمم، لأنها مبنية علىٰ اعتبار الحكم والعلل التي هي من مدركات العقول ولا تختلف باختلاف الزمان والمكان، وهذا ما يقتضيه عموم الشريعة الإسلامية وصلاحها لكل الناس[(٢)].

٥- يسهم التعليل المقاصدي في النظر في الحوادث المستجدة والنوازل التي تطرأ فتعين المجتهد علىٰ معرفة الحكمة التشريعية وعلل الأحكام والمقصد الشرعي منها وتزيل الخلاف والنزاع بين الفقهاء في المسائل الفقهية، فالحوادث والقضايا لا متناهية وتحتاج إلىٰ تعليل، فهي وسيلة أساسية لضبط الأحكام الشرعية في المسائل المستجدة.

٦- تظهر أهمية التعليل المقاصدي في الجانب التطبيقي وظهر ذلك جليًّا من خلال تفسير «التحرير والتنوير» الذي نحىٰ فيه الطاهر بن عاشور المنحىٰ التطبيقي للتعليل فقد كان يذكر المقاصد والحكَم التشريعية في نصوص القرآن الكريم ويفسرها تفسيرًا مقاصديًّا بتحقق العلل الشرعية ويظهر أسرار وغايات الشرع منها.

٧- من أبرز جوانب الأهمية للتعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور: تفسير النصوص الشرعية وبيان العلل الشرعية وتفسير مكنونات النصوص، فهو أساس في الكشف والبيان لحقيقة التعليل وموقعه في علم المقاصد الشرعية وفهم

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٧١.

(٢) المصدر السابق، ص: ٣١٩.

القرآن الكريم والسنة النبوية فهمًا يحقق الغايات الكبرىٰ من النصوص، وهذا واضح في تفسير التحرير والتنوير.

٨- للتعليل المقاصدي أثر في التطبيق الفقهي والتجديد الأصولي حيث يعمل التعليل المقاصدي علىٰ إثبات المصالح التي يهدف النص إلىٰ تحقيقها، فيكون التعليل مناسبًا فيبنىٰ عليه الكثير من الاجتهادات، ويسهم في ضبط العملية الاجتهادية المصلحية.

٩- يمكّن التعليل المقاصدي من التحقق من صحة الاستنباط للأحكام الشريعة وبإدراك المقاصد التي ناط الشارع بها الأحكام المنصوصة، ويكون ذلك بفقه الباحث في الشريعة التي به تدرك مناطات الحكم من وصف ظاهر أو مما في الفعل من جلب مصلحة أو درء مفسدة أو ما يترتب علىٰ تشريع الحكم من مصلحة(١).

١٠- يمثل التعليل طورًا من أطوار الارتقاء العلمي الذي يصل إليه الذهن فإذا فقد التعليل أبطل الناس النظر في الترجيح ونزلت بالناس الحوادث واستجدت، ولم يجدوا لهم من ذلك مخرجًا فنزعوا إلىٰ تلفيق الأحكام(٢).

١١- أنّ إدراكَ عللِ الأحكامِ الشّرعية وسيلة لضبط فكرة المصلحة، وتستوي في ذلك علل الأحكام الظّاهرة الجليّة في نصوص الكتاب والسنّة أو تكون غير ظاهرة وتحتاج إلىٰ يقين إيماني في الوقوف عليها والالتزام بها(٣).

١٢- للتعليل المقاصدي أهمية في مد السياسة الشريعة بأحكامها المعتمدة

---

(١) خوجه، بين علمي أصول الفقه مقاصد الشريعة، مصدر سابق، ص: ٣٣.

(٢) المصدر السابق، ص: ٥٢.

(٣) انظر: أبو مؤنس، رائد (٢٠٠٧م)، منهج التعليل بالحكمة وأثره في التشريع الإسلامي، الطبعة الأولىٰ، ص٤٨١، المعهد العالي للفكر الإسلامي - أمريكا.

علىٰ مقاصد الشريعة العامة والخاصة المستمدة من أسرار الشريعة، وذلك من خلال التعليل المقاصدي لهذه الأحكام وهذه المصالح المرسلة التي تعتمد اعتمادًا كليًّا علىٰ المقاصد العامة والخاصة، ولذلك فقد قال الطاهر بن عاشور: «السياسة الشرعية هي الأحكام التي تنظم بها مرافق الدولة، وتدار بها شؤون الأمة، مع مراعاة أن تكون تلك الأحكام مشتقة من روح الشريعة، نازلة علىٰ أصولها الكلية، محققة أغراضها الاجتماعية، ولو لم يدل عليها شيء من النصوص التفصيلية الجزئية الواردة في الكتاب والسنة، وبالالتزام بالمنهج الديني الإسلامي تذاد صور الجور والفتن، غير أن ذلك لا يتم إلا بتوافر العدل والحرية اللذين هما أصلان من أصول الشريعة»(١).

١٣- معرفة المقاصد الشريعة من خلال فهم أقوالها والاستفادة من مدلولات تلك الأقوال بحسب الاستعمال اللغوي(٢).

١٤- يعد التعليل المقاصدي وسيلةً وسبيلًا لتحقيق المناسبات وإلغاء الفارق وتحقيق المناط، والكشف عن علل وحكم جزئيات العبادات(٣).

الفرع الثاني: مميزات التعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور:

يمكن تقسيم مميزات التعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور إلىٰ قسمين:

القسم الأول: مميزات التعليل المقاصدي التأصيلي (التنظيري):

من خلال استقراء المنهج التعليلي المقاصدي للطاهر بن عاشور من خلال كتبه تظهر المميزات التأصيلية التنظيرية الآتية:

ظهر في منهج الطاهر بن عاشور في التعليل المقاصدي مميزات تتضح من

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ج١، ص٥٦.

(٢) المصدر السابق، ص: ١٨٣.

(٣) انظر بتصرف: المصدر السابق، ص١٨٧-١٨٨.

أهمية التعليل وأثره في بناء المقاصد العامة والخاصة، ومن هذه المميزات، وهي التي لوحظت من خلال عرض الطاهر بن عاشور نظريته في التعليل المقاصدي:

١- بناء نظرية التعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور علىٰ نظرية التعليل في الشريعة فهو الأساس في الكشف عن مقاصد الشريعة ومعرفة عللها وأسرار الشرع منها، فنظرية التعليل المقاصدي جزء من التعليل في الشريعة الإسلامية بشكل عام، مما جعل الطاهر ابن عاشور ينطلق من التعليل عمومًا ليصل إلىٰ التعليل بالمقاصد(١).

انفراد الطاهر بن عاشور بتقسيم المقاصد الشرعية إلىٰ عامة وخاصة، وبزيادة المقاصد الخاصة عمن سبقه، مما أضاف للمقاصد تقسيمًا مهمًا ودقيقًا وعمليًّا فتح الباب أمام النظر في مقاصد الموضوعات الفقهية الخاصة كمقاصد الوصية والوقف والبيع والإجارة وغيرها، وهذا أرخىٰ بظلاله علىٰ التعليل المقاصدي عنده، فقد ظهر التعليل المقاصدي العام ثم الخاص بتفصيلاته في إثبات هذه المقاصد ثم الاستدلال بها(٢).

٢- قيام التعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور بتوسيع دلالة النصوص العامة والخاصة، وتوسيع دلالتهما أدىٰ التوسع في معاني الحكم العامة والخاصة، وهذا واضح عند الطاهر بن عاشور فقد خالف من قبله في تعداد المقاصد العامة، وتفصيلاتها، وكذلك فقد توسع في المقاصد الخاصة المتعلقة بباب من الأبواب الفقهية، فقد ظهر جليًّا من تعامله مع النصوص القرآنية في أبواب المعاملات وأحكام الأسرة والعقوبات حيث وسع دلالة هذه النصوص واستنبط منها حكمًا تليق بكل باب من هذه الأبواب.

---

(١) انظر بتصرف، نظرية المقاصد عند الإمام الطاهر بن عاشور، مصدر سابق، ص: ٣٠٥.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٤٩-٥١٥.

٣- التعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور منضبط بضوابط عامة ذكرها عند ذكر المقاصد الحقيقية والعرفية[١]، ونثرها مع كل مقصد عام ستقوم الباحثة استنتاجها من خلال كلامه، وضوابط خاصة من خلال عرضه لكل موضوع خاص من موضوعات المعاملات بين الناس، وستقوم الباحثة باستخلاص ضوابط للعبادات في الأبواب الخاصة علىٰ ما سيأتي في الكلام في التعليل المقاصدي الخاص في العبادات.

٤- واضح من خلال استعراض التعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور أنه به يكمل التعليل القياسي، ويبدأ من حيث انتهىٰ البحث عنده في التعليل القياسي، ويسير علىٰ هداه من حيث الأركان والشروط ومسالك الوصول إليها، وقوادح التعليل المقاصدي كل ذلك استفاده الطاهر بن عاشور من خلال نظرية التعليل القياسي، مما جعل الضبط للتعليل المقاصدي مقصدًا للطاهر بن عاشور وفق منطلقات وأسس التعليل القياسي مما أكسبه ضبطًا وقدرة علىٰ الاستفادة من التعليل المقاصدي دون الوقوع في إشكالات المعارضة للنصوص القطعية ومخالفة الكليات العامة مما يكسب التعليل المقاصدي مشروعية وأصالة في التأصيل، وسلامة في التطبيق الفروعي.

٥- من الأمور الظاهرة والواضحة عند الطاهر بن عاشور أن التعليل المقاصدي عنده واقعي يلامس الواقع والمعاش بدلالة المقاصد العامة والخاصة، فهو يعالج الواقع المعاش بمصطلحاته، وما يعيشه الغرب الإسلامي من مصطلحات ومعطيات واقعية ومعيشية، فنجده يذكر الكثير من الممارسات التي تنتشر في وقته في المعاملات

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٥٢-٢٥٣.

وبناء الدولة والتعاطي مع الواقع المعاش، مما أكسب نظرية التعليل عنده قدرته علىٰ أن ينمىٰ التعليل المقاصدي وفق المستجدات المعيشية، كما فعل الفقهاء القدامىٰ فكل منهم كان يمثل للقضية محل البحث بأمثلة واقعية من واقعهم، وكذلك انتقل الطاهر بن عاشور بعبقرية فذة بإسقاط التعليلات العامة والخاصة علىٰ واقعه، وسيظهر ذلك جليًّا واضحًا في عرض التعليل المقاصدي العام والخاص عنده، والتطبيقات التي سيتم استحضارها هناك، فالتعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور معاصر ويستحضر المستجدات بدليل توسعه في المقاصد العامة والخاصة والتطبيق عليها في كتابه مقاصد الشريعة والتحرير والتنوير وأصول النظام الاجتماعي في الإسلام.

ثانيًا: مميزات التعليل المقاصدي التطبيقي:

من خلال استقراء المنهج التعليلي المقاصدي للطاهر بن عاشور من خلال كتبه تظهر المميزات التطبيقية الآتية:

١- التعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور وسيلة عملية مهمة في تحقيق معنىٰ المقاصد العامة والخاصة، وتحديد مجالاتهما، وضوابطهما، مما يوسع الدائرة التطبيقية للمقاصد وإظهارها، وتفهمها، والربط الطبعي بين النظرية التطبيق، وذلك بربط معاني الحكم العامة والخاصة بواقعها التطبيقي العملي، مما يجعل من هذه الحكم واقعية في الاستفادة منها في أوجه النشاط الإنساني في العبادات والمعاملات، وضبط إيقاع الحياة الإنسانية العامة، وضبط مؤسسات الدولة والأنظمة المتصلة بها كالنظام الاجتماعي والاقتصادي والسياسي.

٢- يسهم التعليل المقاصدي التطبيقي عند الطاهر بن عاشور في العمل علىٰ فهم النصوص والكشف عن مقاصدها وقد نص الطاهر بن عاشور علىٰ ذلك فقال:

«غرض المفسر بيان ما يصل إليه أو ما يقصده من مراد الله تعالىٰ في كتابه بأتم بيان

يحتمله المعنىٰ ولا يأباه اللفظ من كل ما يوضح المراد من مقاصد القرآن، أو ما يتوقف عليه فهمه أكمل فهم، أو يخدم المقصد تفصيلًا وتفريعًا، فلا جرم كان رائد المفسر في ذلك أن يعرف علىٰ الإجمال مقاصد القرآن مما جاء لأجله»(١).

٣- من أهم مميزات التطبيق العملي للتعليل المقاصدي عنده اعتماده في التطبيق علىٰ القرآن الكريم، والتفصيل في الدلالات اللغوية، مما جعل مجال التطبيق في النصوص واضحًا ويتميز بالأصالة، وهو منهج لم يفعله أحد من المفسرين من قبله، فكما أن من المفسرين من امتاز بالتفسير اللغوي للقرآن الكريم، وآخرون بالتفسير الفقهي كالقرطبي في الجامع في أحكام القرآن، وكابن كثير في التفسير بالأثر، فقد امتاز الطاهر بن عاشور بما يمكن أن يسمىٰ: بـ«التفسير المقاصدي»، فقد ظهر التطبيق العميق والكثير في تفسيره لكثير من المقاصد العامة، وجزئياتها الموضوعية والجزئية، والتي ستقوم الباحثة بالاستفادة من تفسيره المقاصدي باستخراج الكثير من الحكم العامة وتطبيقاتها، والحكم الخاصة وتطبيقاتها، والحكم الجزئية وتطبيقاتها(٢).

وهذا لم يتوافر لمفسر من قبل بتوجيه نظرية التعليل المقاصدي عنده في تفسير النصوص من القرآن الكريم، والاستفادة من الغزارة اللغوية والبيانية والفقهية؛ ويضاف إليها الغزارة التأصيلية المقاصدية، والتطبيق المبدع لتكييف المقاصد العامة والخاصة بالاهتداء بما تدل عليه الآيات القرآنية من دلالات عامة وخاصة، قريبة

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج١، ص٤١-٤٢.

(٢) ويظهر أثر هذه الميزة في العرض التفصيلي لإثبات التعليل بالمقاصد العامة والخاصة والجزئية عند الطاهر بن عاشور من خلال مؤلفاته التي تبين من مضمونها وجه إبراز الحكم للمقاصد عنده، وتطبيقها.

وبعيدة منصوصة ومستنبطة، وهذا الجانب التطبيق لم يدرس عند الطاهر بن عاشور بربطه بنظرية التعليل المقاصدي، والتنبه إلىٰ مفاصل هذا التعليل، مما سيثري البحث المقاصدي في التعليل بعشرات التطبيقات العامة والجزئية في الحكم العامة والخاصة تجعلها منطلقًا للتطبيق الجزئي.

٤- من أبرز مميزات التعليل المقاصدي التطبيقي عند الطاهر بن عاشور اعتماده علىٰ التوصيف الدقيق للواقع المعاش، فقد ظهرت جليًّا من خلال تطبيقه في كتبه ضربه لأمثلة واقعية من خلال معطيات الزمان والمكان المعاشين، وتغير تطبيق التعليل العام والخاص بحسب هذا الاعتبار، مما أكسب التطبيق واقعية متجددة، تمكن الباحث والفقيه من سهولة استخدام التعليلات المقاصدية العامة والخاصة في تطبيقات معاصرة ومستجدة، واستحضارها لتوسيع دائرة مراعاة الواقع وتلبية احتياجاته التطبيقية الواقعية في زمن العولمة، وثورة الإنترنت، واستخدام التقنية علىٰ نحو واسع في مجالات الحياة والدعوة والعمل الإنساني.

٥- التفات الطاهر بن عاشور في التطبيق المقاصدي التطبيقي إلىٰ الجوانب الإنسانية العامة، والمضامين الإنسانية العامة التي يلتفت إليها عند النظر إلىٰ العالم بتعقيداته، وأفكاره المختلفة، مما يجعل تقديم الإسلام وعقيدته وأحكامه بقوالب وتطبيقات مقاصدية تنبني علىٰ تعليل مقاصدي منضبط يسهم في مساعدة الفقهاء والعلماء بتقديم الإسلام باعتباره دينًا عالميًّا إنسانيًّا، وهذا النفس الراقي مستفاد من أصول الكتاب والسنة، واستفاد منه الطاهر بن عاشور في عرضه لنظرية التعليل المقاصدي من خلاله تطبيقاته العامة والخاصة في هذا السياق.

المطلب الرابع: علاقة التعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور بعلم مقاصد الشريعة، ونشأته، وتطوره:

سيتناول البحث في هذا المطلب أهمية التعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور، من خلال بيان نشأة علم المقاصد، وعلاقته بموضوعات علم أصول الفقه، ثم بيان علاقة التعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور بعلم مقاصد الشريعة؛ ولأن بيان هذه العلاقة له دور كبير في تحديد موقع التعليل المقاصدي من علم المقاصد، ثم من علم أصول الفقه، وذلك وفق الفرعين الآتيين للتدرج التاريخي لنشأة التعليل المقاصدي:

الفرع الأول: نشأة علم مقاصد الشريعة وتطوره.

الفرع الثاني: موقع التعليل المقاصدي من علم المقاصد الشرعية عند الطاهر بن عاشور.

الفرع الأول: نشأة علم مقاصد الشريعة وتطوره:

سيتم البحث في هذا المطلب في جذور وأساس علم المقاصد عند الأصوليين وطريقتهم في تكوين هذا المصطلح ونشأته، وتكونه، وتطوره، وازدهاره عندهم، فعلم المقاصد جزء أصيل وهام من علم الأصول، فهو داخل فيه وليس مستقلًا عنه علىٰ ما سيأتي.

فنشأة علم المقاصد بدأ في درس الأصوليين: العلة، والتعليل والمناسبة، ومنه نشأ علم المقاصدي فكان التعليل القياسي هو الأصل ثم المقاصدي فهو لب عملية التعليل، ثم نشأ التعليل المصلحي عن طريق المناسبة، وأنواع المصالح العامة والخاصة، ولذلك كان لزامًا في هذه الدراسة الاستعراض المجمل لموضوعات علم المقاصد من الموضوعات الأصولية؛ لأنها الأساس الذي انطلق منه علم المقاصد،

وهو التعليل القياسي ثم المصلحي، وأن علم المقاصد المقصود والهدف منه إحياء فكرة التعليل وتوسيعها عن طريق التعليل بالمصالح، بعد تحديد مقاصد الشارع العامة والخاصة والجزئية.

وقد تعرض علماء الأصول الأوائل إلىٰ مقاصد الشرعية في كتبهم علىٰ اختلاف طريقة طرحهم وتصنيفهم لها، ولكن لم يفردوها ابتداءً في كتب مستقلة، ولا في عناوين وأبواب مستقلة، فقد تطرقوا للمسائل الأصولية التي تعد أصلًا لعلم المقاصد في مؤلفات أصول الفقه، ومن هؤلاء العلماء: إمام الحرمين الجويني، والغزالي، والرازي، وغيرهم ممن ذكروا موضوعات مختلفة تخص علم المقاصد وتتعلق به، كذكر العلة وتفصيلاتها، والمصلحة المرسلة، والمناسبة، والحكمة، والتطرق للمقاصد الضرورية والحاجية والتحسينية، والتعليل وبناء الأحكام الشرعية عليه.

وأول من عمل بالمقاصد والأصول وكان الأساس في انبثاق هذه العلوم هم الصحابة الكرام رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ من خلال تعلمهم ذلك من الرسول ﷺ ومن توجيهه لهم، فهم أهل الاجتهاد والرأي، وكانوا أعلم الناس بأسرار الشرع وحكمه.

وقد ظهر ذلك في كثير من الحوادث والتطبيقات التي نقلت عنهم، وسار علىٰ نهجهم من يليهم من التابعين والسلف والعلماء القدامىٰ الذين عملوا علىٰ تأسيس هذه العلوم وتنميتها وترتيبها وضبط مصطلحاتها.

ومن استقرأ ما أثر عن الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ كالخلفاء الراشدين، وابن مسعود، وابن عمر، وابن عباس، وعائشة، ومعاذ، وزيد بن ثابت رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ جميعًا ونظر في فقههم يتبين: أنهم كانوا ينظرون إلىٰ ما وراء الأحكام من علل ومصالح، وما تحمله الأوامر والنواهي من حكم ومقاصد، فإذا أفتوا في مسألة أو حكموا في قضية لم تغب

عن بالهم مقاصد الشريعة وأهدافها(١).

وقد روي: أن إبراهيم النخعي كان من أصحاب الرأي، وكان يُكثر من استعمال القياس والتعليل، وكان يقول: «إن أحكام الله تعالىٰ لها غايات هي حكم ومصالح راجعة إلينا»، كما عُرف الأئمة الأربعة: أبو حنيفة ومالك والشافعي وأحمد بالنظر المقاصدي والاجتهاد المصلحي الأصيل، مع التفاوت الملحوظ من حيث درجة الاعتداد بالمقاصد والتعويل عليها، ويتجلىٰ ذلك في أصولهم الاجتهادية ذات الصلة بالمقاصد، علىٰ نحو: القياس ومسائل التعليل والمناسبة، والاستصلاح، والاستحسان، والعرف، وسد الذرائع(٢).

ولقد تطور علم المقاصد وتعددت مراحله حتىٰ أصبح علمًا مستقلًا فيه فقد كان الفقهاء والأصوليون يبحثون عنه تحت مسمىٰ «علل الشريعة»، أو «الحكمة التشريعية»، أو «أسرار الشريعة»، وقد كان البحث بشكل متناثر في المباحث المتفرقة، وقد امتدت هذه المرحلة أربعة قرون، وعندما تقدم التأليف والتدوين في العلوم الشرعية، واندرج معظمه في علم أصول الفقه وأصبحت هذه المصطلحات تظهر في علم أصول الفقه، وكانت هناك مؤلفات تختص بهذه العناوين، وأبرز من فعل ذلك الحكيم الترمذي (ت: ٣٢٠ هـ)، ومن أهم ما كتبه في هذا الموضوع هو كتاب «العلل»، و«علل الشريعة»، وأبو منصور الماتريدي (ت: ٣٣٣ هـ)، وأبو بكر الأبهري (ت: ٣٧٥ هـ)، وأبو بكر الباقلاني (ت: ٤٠٣ هـ)، ثم تطور علم المقاصد للمرحلة

---

(١) القرضاوي، يوسف (٢٠٠٨م)، دراسة في فقه مقاصد الشريعة، الطبعة الثالثة، ص: ٧٩، دار الشروق، القاهرة- مصر.

(٢) الخادمي، علم المقاصد الشرعية، مصدر سابق، ص: ٥٥.

الثانية التي تتمثل في نشأة مباحث تميزت عن غيرها من مباحث أصول الفقه ولكن ليست منفردة بكتب مستقلة، فظهر التقسيم الثلاثي لكليات الشريعة، وهي الضروريات والحاجيات والتحسينيات[(١)].

وقد كان الشافعي (ت: ٢٠٤ هـ) في كتابه «الرسالة» أول من انطلق في التأليف في أصول الفقه مستقلًّا، وقد ظهر فيه عدة مواضع تظهر فيها الأصول المقاصدية، والنظرة المقاصدية عنده فقد كان يذكر لمحات متعددة ومتناثرة، ثم بعد ذلك تطورت مع الزمن وتوسعت المؤلفات حتىٰ أصبحت منفردة ومنفصلة في هذا العلم الجليل، ومن المواضع في الرسالة والتي نص فيها الشافعي علىٰ موضوعات مقاصدية ما يأتي:

استعمال السياق في أبواب العام، واعتماده علىٰ السياق في ذلك[(٢)].

بيان أصل التعليل القياسي ومن ثم المقاصدي في نص ثمين له في الرسالة حيث قال: «فكل حكم لله أو لرسوله **وجدت عليه دلالة فيه أو في غيره** من أحكام الله أو رسوله بأن **حكم فيه لمعنىٰ من المعاني**، فنزلت نازلة ليس فيها نص حكم، حكم فيها حكم النازلة المحكوم فيها **إذا كانت في معناها**»[(٣)].

ولم يذكر الشافعي في نصه أن العلة هي الوصف الظاهر المنضبط، وإنما ذكر لفظ «المعنىٰ» الذي تندرج فيه مصطلح: الحكمة والوصف المناسب، والعلة، وهذا يدل علىٰ سعة نظر الإمام ودقة فهمه، فهذا النص يدخل فيه التعليل القياسي والتعليل

---

(١) النجار، عبد المجيد، (٢٠٠٦م)، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، الطبعة الأولىٰ، ص: ٢٢-٢٣، دار الغرب الإسلامي.

(٢) الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس (١٩٤٠م)، الرسالة، الطبعة الأولىٰ، ص: ٦٢، مكتبة الحلبي، مصر.

(٣) المصدر السابق، ص: ٥١٢.

المصلحي، بتقسيماتهما، وتفصيلاتهما.

فمنشأ علم المقاصد إذن بدأ من: العلة، والتعليل، والمناسبة، وعليه تأسس علم المقاصد، مما يدل علىٰ أن التعليل القياسي هو الأصل، وانبثق عنه التعليل المقاصدي فكان هو الأساس في بناء مقاصد الشريعة الإسلامية.

أما في القرن الخامس فقد انتقلت حركة الاهتمام بالمقاصد والكتابة فيها من طور التعليلات الجزئية والتفصيلية إلىٰ طور التأصيل والتنظير للمقاصد بصورة عامة وإجمالية مما أثمر فيما بعد فيما يعرف اليوم من مقاصد ومصطلحات وتقسيمات وضروريات خمس[١].

ومن أوائل الأعلام في التأليف في أصول الفقه في القرن الخامس إمام الحرمين الجويني[٢] صاحب كتاب «البرهان»، وقد استعمل لفظ المقاصد والمقصود والقصد كثيرًا وكذلك كان يعبر عن المقاصد بلفظ الغرض والأغراض، ومنها أيضًا لفظ: مباغي الشرع، ومقاصده، المعاني، الكليات، المصالح العامة، الاستصلاح، الاستدلال[٣].

وقد عرف الجويني بتقسيم المقاصد في البرهان، فقد ذكر مراتب الأقيسة ثم اختلاف أهل الأصول فيما يعلل وما لا يعلل ثم في تقاسيم العلل والأصول فقال:

---

(١) الريسوني أحمد (٢٠١٤م)، محاضرات في مقاصد الشريعة، الطبعة الثالثة، ص٦٨، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة- مصر.

(٢) الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (١٩٨٥م)، سير أعلام النبلاء، الطبعة الثالثة، ج١٨، ص٤٦٨، مؤسسة الرسالة.

(٣) الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، مصدر سابق، ص: ٤٨، محاضرات في مقاصد الشريعة، مصدر سابق، ص: ٧٠.

«هذا الذي ذكره هؤلاء أصول الشريعة، ونحن نقسمها خمسة أقسام»[(١)].

وهو أول من صرح وأفردها بهذه التقسيمات الثلاثية: الضروري والحاجي والتحسيني، فقال: «**أحدها**: ما يعقل معناه وهو أصل ويؤول المعنىٰ المعقول منه إلىٰ أمر **ضروري** لا بد منه مع تقرير غاية الإيالة الكلية والسياسية العامية وهذا بمنزلة قضاء الشرع بوجوب القصاص في أوانه فهو **معلل** بتحقق العصمة في الدماء المحقونة والزجر عن التهجم عليها.

والثاني: ما يتعلق **بالحاجة** العامة ولا ينتهي إلىٰ حد الضرورة وهذا مثل تصحيح الإجارة فإنها مبنية علىٰ مسيس الحاجة إلىٰ المساكن مع القصور عن تملكها وضنة ملاكها بها علىٰ سبيل العارية.

والثالث: ما لا يتعلق بضرورة حاقة ولا حاجة عامة ولكنه يلوح فيه **غرض في جلب مكرمة أو في نفي نقيض لها ويجوز أن يلتحق بهذا الجنس طهارة الحدث وإزالة الخبث.**

والرابع: ما لا يستند إلىٰ حاجة وضرورة وتحصيل المقصود فيه مندوب إليه تصريحًا ابتداء والخامس وهو ما يتعلق بحاجة ولا ضرورة **ولكنه دون الثالث**.

أما الخامس: ما لا يلوح فيه للمستنبط معنىٰ أصلًا ولا مقتضىٰ من ضرورة أو حاجة أو استحثاث علىٰ مكرمة، وهذا يندر تصويره جدًّا فإنه إن امتنع استنباط معنىٰ جزئي فلا يمتنع تخيله كليا[(٢)].

وعليه: فإن التقسيم الأول هو الضروري، والثاني هو الحاجي، والثالث والرابع

---

(١) الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (١٩٩٧م)، البرهان في أصول الفقه، الطبعة الأولىٰ، ج٢، ص٦٠-٨٠، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان.

(٢) الجويني، البرهان في أصول الفقه، مصدر سابق، ج٢، ص٧٩.

هو التحسيني بقسميه فيدمجان في قسم واحد، والخامس كما ذكر الريسوني أنه قد قسمه ضمنيًا إلىٰ ما يعلل تعليلًا إجماليًّا إلىٰ ما لا يعلل له فما وقع تعليله يجب الحاقه بأحد الأقسام الثلاثة، إما من الضروريات أو الحاجيات أو من المحاسن، وما تعذر تعليله فهو مما ليس نحن فيه من تقسيم العلل»(١).

ثم جاء أبو حامد الغزالي (ت: ٥٠٥ هـ)، وقد ظهرت في مؤلفاته اهتمامه بالمقاصد والتعليل المقاصدي، ومنها «المستصفىٰ» و«شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل»، وقد ذكر الغزالي عند حديثه عن حجية المصلحة المرسلة معنىٰ المصلحة وأقسامها فقال: «نعني بالمصلحة: المحافظة علىٰ مقصود الشرع ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة»(٢)، ويعد الإمام الغزالي أول من صنف هذه الكليات الخمس علىٰ هذا النحو من حفظ الدين ثم النفس ثم العقل ثم النسل وأخيرًا حفظ المال.

أما في «شفاء الغليل» فقد تعرض لذكر المقاصد في سياق كلامه علىٰ «مسلك المناسبة» من مسالك التعليل، وهذا المسلك يقوم علىٰ أساس تعليل الأحكام الشرعية بما تتضمنه وتفضي إليه من جلب مصلحة أو دفع مفسدة(٣).

ولهذا قال: «المعاني المناسبة: ما تشير إلىٰ وجوه المصالح وأماراتها، والمصلحة ترجع إلىٰ جلب منفعة أو دفع مضرة، والعبارة الحاوية لها: أن المناسبة

---

(١) الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، مصدر سابق، ص: ٥١.
(٢) الغزالي، المستصفىٰ، مصدر سابق، ج١، ص١٧٤.
(٣) الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، مصدر سابق، ص: ٣٨.

ترجع إلىٰ رعاية أمر مقصود»[(١)].

وقد ذكر الريسوني بأن هذا التقييد **الذي وضعه للتعليل المصلحي أو التعليل بالمناسبة بأنه ينبغي أن يتضمن رعاية مقصود من مقاصد الشارع**، وهو أيضًا ما ذكره في المستصفىٰ بشكل أوسع أوضح[(٢)].

ثم ذكر مراتب المقاصد الثلاث فقال: «فجميع المناسبات ترجع إلىٰ رعاية المقاصد، إلا أن المقاصد تنقسم مراتبها: فمنها: ما يقع في محل الضرورات؛ ويلتحق بأذيالها ما هو تتمة وتكملة لها، ومنها: ما يقع في رتبة الحاجات؛ ويلتحق بأذيالها ما هو كالتتمة والتكملة لها، ومنها: ما يقع في رتبة التوسعة والتيسير الذي لا ترهق إليه ضرورة، ولا تمس إليه حاجة؛ ولكن تستفاد به رفاهية وسعة وسهولة»[(٣)]، ثم بين أن مراتب المناسبات تختلف في الظهور، باختلاف هذه المراتب: فأعلاها الضروريات ثم الحاجيات ثم التحسينيات، وقد كان تقسيم الغزالي لها واضحًا ومفصلًا، وقد كان بداية مهمة لانطلاق أساس علم المقاصد.

وفي هذه المرحلة كان للآمدي (ت: ٦٣١ هـ) في «الإحكام في أصول الأحكام»، والرازي (ت: ٦٠٦ هـ) في «المحصول» أثر كبير في تطور علم المقاصد فقد تطرق الآمدي إلىٰ الترجيحات بين المقاصد الضرورية والحاجية والتحسينية عند حديثه عن الترجيحات بين الأقيسة وترتيب الضروريات الخمس[(٤)] وهو أول من تعرض للمقاصد ومراتبها كمرجح من مرجحات المقاصد، وهذه نقطة تاريخية

---

(١) الغزالي، شفاء الغليل، مصدر سابق، ج١، ص١٥٩.
(٢) الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، مصدر سابق، ص: ٣٨.
(٣) الغزالي، شفاء الغليل، مصدر سابق، ج١، ص١٦١.
(٤) انظر: الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق، ج٤، ص٣٧٥-٣٧٧.

في نشوء استخدام المقاصد كمرجح لم يسبق إليها، وهي إضافة مهمة في جعل التعليل بأقسامه مرجحًا بين الأدلة الشرعية، أو بين المصالح أنفسها.

وقد سار الرازي أيضًا علىٰ نهج الجويني، ولكنه أطال وأجاد في الدفاع عن تعليل الأحكام[١]، ومما يدل عَلىٰ اهتمام الرازي بالمقاصد تعريفه للوصف المناسب فقال: «أنه الذي يفضىٰ إلىٰ ما يوافق الإنسان تحصيلًا وإبقاء، وقد يعبر عن التحصيل: بجلب المنفعة وعن الإبقاء بدفع المضرة، وهذا قول من يعلل أحكام الله تعالىٰ بالحكم والمصالح»[٢]، وما جلب المنفعة أو دفع المضرة إلا مقاصد الشريعة عينها[٣].

وقد تعددت الكتابات والجهود للأصوليين في هذه المرحلة، ومنهم: الإسنوي في كتابه «نهاية السول»، وابن السبكي، وابن الحاجب، وغيرِهم من العلماء الذين كان لهم أثر كبير في نهضة علم المقاصد.

واستمر بعد ذلك علم المقاصد علىٰ هذا المنحىٰ من التطوير والبناء أصبح علمًا يستقل به في التأليف منبثقًا من علم أصول الفقه، حتىٰ جاء العز بن عبد السلام (ت: ٦٦٠ هـ)[٤]، وهو من علماء المقاصد الأوائل فقد كان له أثر وبصمة عظيمة في علم

---

(١) الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، مصدر سابق، ص: ٧٥.

(٢) الرازي، المحصول، مصدر سابق، ج٥، ص ١٥٨-١٥٧.

(٣) مختار، أحمد وفاق(٢٠١٣م)، مقاصد الشريعة عند الإمام الشافعي، الطبعة الأولىٰ، ص: ١١٣، دار السلام، القاهرة.

(٤) ترجمة: العز بن عبد السلام: هو الإمام عبد العزيز بن عبد السلام بن القاسم بن حسن بن محمد بن مهذب، كنيته أبو محمد ويلقب بسلطان العلماء، ولد في دمشق، وهو شيخ الإسلام وهو أحد الأئمة الأعلام، يعد الإمام فقيه شافعي وقد بلغ رتبة الاجتهاد الأصولي المفسر اللغوي، درس العلوم الشرعية والعربية وتولىٰ الخطابة في الجامع الأموي والتدريس في زاوية الغزالي فيه، انظر: الزحيلي، محمد (١٩٩٢م)، العز بن عبد السلام سلطان العلماء، الطبعة الأولىٰ، ص: ٣٩، دار القلم، دمشق، وقد تفقه علىٰ الشيخ فخر الدين ابن عساكر وقرأ الأصول علىٰ الشيخ سيف الدين الآمدي، وسمع =

المقاصد فيعد كتابه «قواعد الأحكام في مصالح الأنام» من أشهر الكتب التي تكلمت في المصالح والمفاسد التفصيلية، بين حقيقتها ورتبها وتقسيماتها والموازنة بينها، ووازن بين المصالح نفسها، ثم بين المفاسد نفسها، ثم وازن بين المصالح والمفاسد بقواعد خاصة، وفي مناسبة العلل للأحكام، والاستدلال علىٰ أحكام الشريعة.

وقد بين الحسني بأن العز بن عبد السلام حدد اتجاهين في موضوع المصالح يتضح من خلالهما:

الاتجاه الأول: أنه ألح في ضرورة التوسل بمقاصد الشريعة في جلب المصالح ودرء المفاسد سواء عند تعليل أحكامها أو الاستدلال بها.

الاتجاه الثاني: أنه حث علىٰ تفسير النصوص الشرعية علىٰ ضوء مقاصدها دون الوقوف علىٰ ظواهر نصوصها بل يتحتم النفاذ إلىٰ معلولاتها ومقاصدها(١).

ثم جاء بعد ذلك رائد علم المقاصد الإمام الشاطبي (ت: ٧٩٠ هـ)، حيث أسس علم المقاصد كعلم مستقل من خلال كتاب الموافقات الذي يعد كتاب في أصول الفقه، لكنه خصص منه الجزء الثاني في مقاصد الشريعة كنظرية مستقلة في

=

الحديث من الحافظ أبي محمد القاسم بن الحافظ الكبير أبي القاسم ابن عساكر، وشيخ الشيوخ عبد اللطيف بن إسماعيل بن أبي سعد البغدادي، روىٰ عنه تلامذته شيخ الإسلام ابن دقيق العيد وهو الذي لقب الشيخ عز الدين سلطان العلماء والإمام علاء الدين أبو الحسن الباجي والشيخ تاج الدين ابن الفركاح والحافظ أبو محمد الدمياطي والحافظ أبو بكر محمد بن يوسف بن مسدي، السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين (١٤١٣هـ)، طبقات الشافعي الكبرىٰ، الطبعة الثانية ج٨، ص٢٠٨، دار هجر للطباعة والنشر.

له عدة مؤلفات من أهمها: القواعد الكبرىٰ الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام، الفوائد في اختصار المقاصد، مقاصد الصوم، نضج الكلام في نصح الإمام، رسائل في التوحيد.

(١) الحسني، نظرية المقاصد عن الإمام محمد الطاهر بن عاشور، مصدر سابق، ص: ٥٤.

مقاصد الشريعة بأقسامها المقررة عنده، وهي انطلاق من المصالح وتأطيرها إلىٰ الضروري والحاجي والتحسيني ومكملاتها، ووضع الشريعة للإفهام، ثم التكليف بمقتضاها[(١)]، ويعد كتاب الموافقات مزيجًا بين أصول الفقه والمقاصد، فقد تناول موضوعات الأصول المعروفة بالصبغة المقاصدية، وجرىٰ علىٰ طريقة غير معهودة للأصوليين في عرض موضوعات علم أصول الفقه.

فهو من الكتب العظيمة التي شكلت تغيرًا وتطورًا فريدًا في علم المقاصد، وقد قسمها إلىٰ قسمين: الأول يرجع إلىٰ قصد الشارع، والثاني يرجع علىٰ قصد المكلف.

وقد جعل الشاطبي قصد الشارع في أربعة أنواع وهي: قصد الشارع في وضع الشريعة، وقصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام، وقصد الشرع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها، وقصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة، أما القسم الثاني وهو مقاصد المكلف فقد جعله في اثنتي عشرة مسألة[(٢)].

وأول ما نص عليه هو تعليل أحكام الشريعة فقال: «وهي أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا»[(٣)].

وقد بين الريسوني بأن الشاطبي قد نص علىٰ أن استقراء الشريعة يفيد علمًا قطعيًّا بأن الشريعة وضعت لمصالح العباد، وأن هذا التعليل مستمر في جميع موردًا بين هذا وذاك طرفًا من النصوص المتضمنة لتعليل الشريعة تعليلًا عامًا أو تعليلًا جزئيًا لبعض أحكامها[(٤)].

---

(١) انظر بتصرف: جغيم، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، مصدر سابق، ص: ٢٤-٢٥.
(٢) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج٢، ص١٧-٢٨٩.
(٣) المصدر السابق، ص٩.
(٤) الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، مصدر سابق، ص: ١٢٤.

وقد بين بأن التعاليل لتفاصيل الأحكام كثيرة في الكتاب والسنة، ومنها قوله تعالىٰ: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ﴾[1].

وقوله تعالىٰ في القصاص: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[2].

ثم بين في آخر كتابه الجهات التي تعرف بها مقاصد الشرع علىٰ الحد الأوسط وهي: «**صريح الأمر أو النهي الابتدائي، واعتبار العلل بمسالكها، والنظر في المصالح الأصلية والتابعة والتمييز بينها، سكوت الشارع عن الإذن مع قيام الداعي له**»[3].

فاعتبر الشاطبي أن اعتبار العلل بمسالكها، والنظر في المصالح الأصلية والتابعة والتمييز بينها هي لب علم المقاصد، والمصدر الأساسي لهذا العلم، ومنهما أخذ التعليل المقاصدي، وهذا التعليل المقاصدي عند الشاطبي، حيث تميز بالمصالح الأصلية والتابعة؛ إضافة إلىٰ المقاصد الأساسية، باعتبار ذاتها: الضروريات والحاجيات والتحسينيات ومكملاتها.

وقد ظهر ربط الشاطبي للمقاصد بكثير من المسائل الأصولية، فنلحظ أنه مع تخصيص الجزء الثاني للمقاصد إلا أنك لا تطالع جزءًا من الأجزاء الأخرىٰ إلا وتجد فيه كلامًا عن المقاصد بل ولا يخلو مبحث عن الحديث في المقاصد وخصوصًا الاجتهاد[4].

---

(١) الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، مصدر سابق، ص: ١٤٤.
(٢) سورة البقرة، الآية: ١٧٩.
(٣) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج٣، ص٥٧٩- ٥٨١.
(٤) اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، مصدر سابق، ص: ٧٠.

هذا البناء التدرجي لعلم المقاصد، وكيف نمت المباحث الأصولية المتعلقة بالتعليل حتىٰ غدت علمًا مستقلًا.

الفرع الثاني: موقع التعليل المقاصدي من علم المقاصد الشرعية عند الطاهر بن عاشور:

جاء بعد أربعة قرون من التوقف في نمو علم المقاصد، وفي العصر الحديث الطاهر بن عاشور (ت: ١٩٧٣م)، فألف أول كتاب مستقل بعلم المقاصد وهو كتاب «مقاصد الشرعية الإسلامية»، وقد ظهر في هذا الكتاب منهج متميز وجديد في عرض مقاصد الشريعة وبنائها فقد قسمها إلىٰ ثلاثة أقسام:

القسم الأول: بدأ الطاهر بن عاشور في إثبات مقاصد الشريعة الإسلامية واحتياج الفقيه إلىٰ معرفتها وطرق إثباتها ومراتبها.

القسم الثاني: جعله في المقاصد العامة من التشريع.

القسم الثالث: جعله في المقاصد الخاصة بأنواع المعاملات بين الناس كمقاصد أحكام العائلة من النسب والمصاهرة والنكاح ومقاصد التصرفات المالية ومقاصد التبرعات والعقوبات والقضاء(١).

وقد اهتم ابن عاشور بعلم المقاصد اهتمام عظيم فقد شكل فكره المقاصدي نهضة ونقلة علمية كبيرة، وبين بأن منطلق علم المقاصد: **هو أصول الفقه**، فقد دعا إلىٰ تأسيس علم المقاصد من داخل أصول الفقه، وهذا التأسيس يعتمد علىٰ النّظر العقلي، وعلىٰ تصفية هذا العلم من الشوائب التي داخلته، ولئن كانت أصول الفقه مصدرًا أساسيًّا لتأسيس علم المقاصد، فقد اعتمد محمد الطاهر بن عاشور علىٰ

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٤١٣-٥٨١.

مصادر أخرىٰ لصوغ هذا العلم، من ذلك أنه عاد إلىٰ المصنّفات القديمة التي كتبت في فن المقاصد، وهذه العودة تكون إما بالتأييد، وإما بالنقد والمناقشة(١).

فقد قال الطاهر بن عاشور في علاقة علم المقاصد بأصول الفقه: «فنحن إذا أردنا أن ندون أصولًا قطعية للتفقه في الدين حق علينا أن نعمد إلىٰ مسائل أصول الفقه المتعارفة، وأن نعيد ذوبها في بوتقة التدوين، **ونعيرها بمعيار النظر والنقد، فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي غلثت بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر**، ثم نعيد صوغ ذلك العلم ونسميه «**علم مقاصد الشريعة**»، ونترك علم أصول الفقه علىٰ حاله نستمد منه طرق تركيب الأدلة الفقهية، ونعمد إلىٰ ما هو من مسائل أصول الفقه غير منزو تحت سرادق مقصدنا هذا من تدوين مقاصد الشريعة، فنجعل منه مبادئ لهذا العلم الجليل علم المقاصد الشرعية»(٢).

مما سبق يمكن استنتاج العلاقة بين التعليل المقاصدي وعلم المقاصد الشرعية عند الطاهر بن عاشور في النقاط الآتية:

أولًا: أن التعليل المقاصدي جزءًا أساسيًّا من أصول الفقه الإسلامي، وهو بدوره الأساس الذي انبنىٰ عليه علم المقاصد، فالتعليل المقاصدي عنده لب المقاصد وحقيقتها وأساسها الذي قام عليه.

ثانيًا: أن التعليل المقاصدي يعتبر الجوهر لعلم الأصول، وعليه فقد دعا الطاهر بن عاشور إلىٰ تجديد علم الأصول بتخليصه من كل ما شابه من الأجزاء الغريبة، فيوضع فيه أشرف العلوم القائمة علىٰ التعليل وإثبات المصالح والحكم ثم

---

(١) قراوي، الرؤية المقاصدية عند الطاهر بن عاشور في كتابه «مقاصد الشريعة الإسلامية»، مصدر سابق، ص: ٤.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ١٧٢.

الاستدلال بها وفق الضوابط التي وضعها هو في أثناء التفصيل لنظرية المقاصد عنده.

ثالثًا: أن التعليل المقاصدي هو الممارسة العملية الاستنباطية لتوسيع دلالة النصوص ليحصل للمجتهد القدرة علىٰ مد الحياة الإنسانية بكل ما يجعل الشريعة شاملة ومرنة وتلبي الاحتياجات المعاصرة.

رابعًا: أن التعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور يشتمل علىٰ إثبات المقاصد والحكم العامة والخاصة، ثم ترتيب وتنظيم الاستدلال بها، مما يؤدي إلىٰ تكامل العلمية الاجتهادية عنده.

خامسًا: أن التعليل المقاصدي عند الطاهر منضبط بضوابط صارمة مستفادة من ضوابط العلة الشرعية وشروطها، وما أحاط بالحكم والمعاني من نصوص قطعية تخدم ضبطها، وجعلها مثمرة فقهًا منضبطًا موجهًا بالنصوص القطعية والكليات الثابتة، مما يجعل التعليل المقاصدي ضبطًا للمقاصد وتأطيرها، ووضعها في أطر اجتهادية منضبطة محققة مقصود الشارع علىٰ نحو تتكامل فيه دلالات النصوص ولا تتعارض.

سادسًا: أن النظرة الشاملة الكلية للمقاصد عند الطاهر بن عاشور والتوسع فيها بتوسيع دائرة المقاصد العامة علىٰ ما سيأتي إذ توسع فيها مما يجعل الباحثة تقسمها مع تقسيمه، إذ جعلها حقيقية وعرفية باعتبار ذاتها، وجعلها باعتبار نوعها إلىٰ ذاتية وسمات تشريعية، وأدوات استنباطية، كلها خادمة للمقاصد العامة، وبتوسيع دائرة المقاصد الخاصة وفق أبوابها الفقهية، كل ذلك أدىٰ إلىٰ التوسع في نظرية التعليل المقاصدي مما جعل المقاصد الشرعية أداة عملية واسعة في التعامل مع هذه المقاصد.

سابعًا: أدت ممارسة الطاهر بن عاشور توسيع المقاصد العامة والخاصة

والجزئية في تفسير نصوص القرآن الكريم في تفسيره إلىٰ نشوء علم التفسير المقاصدي أو التفسير التعليلي المقاصدي، والذي يجعل من هذا التفسير أساسًا مصدريًّا لاعتبار التعليل المصلحي الواسع ليس في مجال الفقه فحسب بل في المجالات العقدية والأخلاقية أيضًا، مما يشكل تطبيقًا عمليًّا متكاملًا ومعمقًا لفكرة التعليل المقاصدي تنظيرًا وتطبيقًا.

المبحث الثالث
الاستدلال بالتعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور وأنواعه، وضوابطه العامة، وعلاقته بالتجديد المقاصدي والأصولي والفقهي

سيكون البحث في هذا المبحث في أنواع الاستدلال بالتعليل المقاصدي، وضوابطه العامة، وعلاقته بالتجديد الأصولي والفقهي عند الطاهر بن عاشور وفق المطالب الآتية:

المطلب الأول: الاستدلال بالتعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور وأنواعه:

سبق تقرير أن التعليل المقاصدي عند الطاهر ابن عاشور يمر بمرحلتين:

الأولىٰ: إثبات المقاصد العامة والخاصة، أو الحكم العامة والخاصة.

الثانية: استعمالها كدليل تثبت به الأحكام الشرعية، والاستدلال بها استدلالًا يؤدي إلىٰ الاستفادة منها في استنباط الأحكام الشرعية المستندة إليها كدليل عام يستفاد منه الحكم الشرعي.

وعليه: فلابد من البحث في معنىٰ الاستدلال عمومًا، ثم أنواع الاستدلال عند الطاهر بن عاشور بالمقاصد العامة والخاصة وفق مرتبتين:

المرتبة الأولىٰ: الاستدلال بالمقاصد باعتبار نوع المقصد، فعند البحث والنظر في التعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور نجد أنه عند استقراء منهجه وفكره المقاصدي أن التعليل المقاصدي عنده قد يكون باعتبار نوع المقصد، وهو الذي سيأتي تفصيله في الفصلين الثاني والثالث، فقد يكون مقصدًا عامًا باعتبار ماهيته

وذاتيته إلىٰ مقصد حقيقي وعرفي، وباعتبار نوعه إلىٰ مقصد عام باعتبار ذاته المتصلة بأصل الشرع، أو السمات التشريعية أو الأدوات الاستنباطية (آليات الاجتهاد).

المرتبة الثانية: الاستدلال بالمقاصد باعتبار نوع الاستدلال، وكل ذلك سيكون في الفروع الآتية:

الفرع الأول: معنى الاستدلال في اصطلاح المناطقة والأصوليين وعلاقته بالتعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور:

فالاستدلال في الاصطلاح المنطقي والشرعي العام: هو تقرير الدليل؛ لإثبات المدلول سواء كان ذلك من الأثر إلىٰ المؤثر أو العكس أو من أحد الأثرين إلىٰ الآخر[(١)].

وقيل الاستدلال: هو الانتقال من الأثر إلىٰ المؤثر، أو أنه تقرير بثبوت الأثر لإثبات المؤثر[(٢)].

والاستدلال عند الأصوليين: عرف بتعريفات متعددة، ويطلق علىٰ اصطلاحات مختلفة علىٰ النحو الآتي:

الإطلاق العام: ومنها ما عرفه التهانوي بأنه: «إقامة الدليل مطلقًا»[(٣)]، وعرفه ابن الحاجب بأنه: «ما يطلق عمومًا علىٰ ذكر الدليل»[(٤)]، والتعليل المقاصدي يدخل في هذا الإطلاق؛ لأن التعليل المقاصدي المستند إلىٰ المصالح العامة والخاصة، وهي بدورها مستندة إلىٰ أدلة عامة من الكتاب والسنة لاعتبارها.

---

(١) الجرجاني، التعريفات، مصدر سابق، ص: ٦١.

(٢) السيوطي، معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، مصدر سابق، ص: ٧٨.

(٣) التهانوي، محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمّد صابر الفاروقي الحنفي (١٩٩٦م)، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، الطبعة الأولىٰ، ج١، ص١٥٢، مكتبة لبنان ناشرون – بيروت.

(٤) ابن الحاجب، جلال الدين عثمان بن عمرو، منتهىٰ الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، ص: ٢٠٢، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان.

الإطلاق الخاص: ومنها ما عرفه التهانوي بأنه: «إقامة الدليل الخاص»[(١)]، ومنه ما عرفه ابن الحاجب: «أنه خصوصًا يطلق علىٰ نوع من الأدلة وهو المطلوب، فقيل كل دليل ليس بنص ولا إجماع ولا قياس علة»[(٢)].

ولا ريب في أن التعليل المقاصدي إقامة دليل خاص، وهو ليس دليل كتاب ولا سنة ولا إجماع، ولا قياس علة، بل هو قياس مصلحة، وهو ما سميناه: «الاجتهاد المصلحي»، وهو ما فرقنا بينه وبين التعليل القياسي، والتعليل المصلحي، وهو يعتمد علىٰ بحث عقلي حقيقته البحث عن مناسبة المصلحة العامة أو الخاصة أو الجزئية لبناء حكم شرعي بضوابط مخصوصة.

وعرفه ابن الحاجب أيضًا بأنه: «معنىٰ مشعر بالحكم مناسب له فيما يقتضيه الفكر العقلي من غير وجدان أصل متفق عليه والتعليل المنصوب جار فيه»[(٣)].

وهذا التعريف الأخير من أقرب التعريفات للتعليل المقاصدي، فحقيقة التعليل المقاصدي، هو البحث عن معنىٰ عام أو خاص أو جزئي مشعر بالحكم، وهو مناسب بأدلة عامة تدل عليه بدون ورود دليل خاص، مع صلاحية المعنىٰ لكونه تعليلًا معتبرًا شرعًا بأحد مراتب الاعتبار.

الإطلاق الأخص: فقد عرفه الجصاص بأنه «طلب الدلالة والنظر فيها للوصول إلىٰ العلم بالمدلول»، ويسمىٰ بالاستنتاج العقلي الخاص[(٤)]، وليس للتعليل المقاصدي مدخل بهذا النوع من أنواع الاستدلال؛ إذ هو استدلال يعتمد

---

(١) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مصدر سابق، ج١، ص١٥٢.

(٢) ابن الحاجب، منتهىٰ الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، مصدر سابق، ص: ٢٠٢.

(٣) الجويني، البرهان في أصول الفقه، مصدر سابق، ج٢، ص١٦١.

(٤) الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي الحنفي (١٩٩٤م)، الفصول في الأصول، الطبعة الثانية، ج٤، ص٩، وزارة الأوقاف الكويتية.

علىٰ لازم عقلي صحيح ينتج عنه الدليل، كقوله تعالىٰ: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[(١)]، ولما لم يفسدا، دل ذلك علىٰ أن الخالق واحد لا شريك له، وهذا اللازم العقلي صحيح، نتج عنه الدليل.

وهذا النوع من الاستدلال بالتعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور يكون في التعليل بالمقاصد العامة بأنواعها عنده ووفق ضوابطها التي ستأتي، وكذلك الاستدلال التعليل بالمقاصد الخاصة وضوابطها التي ذكرها الطاهر بن عاشور، والتي تعتبر ضوابط للمصلحة؛ إذ المصلحة المرسلة لها ضوابط ذكرها الأصوليون، كما أن الاستدلال بالتعليل بالمقاصد الجزئية كان له نصيب كبير في التطبيقات التي ذكرها الطاهر بن عاشور في التمثيل للتعليل للمقاصد العامة والخاصة، وكذا التمثيل للتعليل للمقاصد الجزئية في التطبيقات في تفسير التحرير والتنوير للمصالح الجزئية التي نص عليها الشارع الحكيم.

الفرع الثاني: الاستدلال بالتعليل المقاصدي العام عند الطاهر بن عاشور:

سيتم في هذا الفرع تناول التعليل المقاصدي العام عند الطاهر بن عاشور باعتبار ذات المقصد العام وماهيته إلىٰ مقاصد حقيقية ومقاصد عرفية، أو باعتبار نوع المقصد العام من خلال البحث في تقسيماته: باعتبار أصل التشريع أو باعتبار سمات التشريع أو باعتبار آليات الاجتهاد والاستنباط، وذلك وفق الأنواع الآتية:

النوع الأول: الاستدلال بالتعليل المقاصدي العام باعتبار ذات المقصد (ماهية المقصد العام):

هذا النوع من الاستدلال فيما يتعلق بذات المصلحة أو المفسدة قد قسمه

---

(١) سورة الأنبياء، الآية: ٢٢.

الطاهر بن عاشور إلىٰ نوعين وهما: المعاني الحقيقية، والمعاني العرفية، وهذه المعاني وضع لها الطاهر بن عاشور ضوابط خاصة تتعلق بكلا النوعين ستأتي لاحقا.

أما المعاني الحقيقية (ذاتي شرعي): فهي التي لها تحقق في نفسها بحيث تدرك العقول السليمة ملائمتها للمصلحة أو منافرتها لها إدراكًا مستقلًا عن التوقف علىٰ معرفة عادة أو قانون(١).

ومثالها: كون إدراك العدل نافعًا، وكون الاعتداء علة النفوس ضارًا وكون الأخذ علىٰ يد الظالم نافعًا لصلاح المجتمع(٢).

ومعنىٰ كونها معان حقيقية، فهي بذلك حقيقية باعتبار ذات المقصد العام حيث إنها تحقق مصلحة أو تدفع مفسدة فهي تتعلق بذاتية المقصد وماهيته.

أما المعاني العرفية العامة (ذاتي عرفي): فهي المجريات التي ألفتها نفوس الجماهير واستحسنها استحسانًا ناشئًا عن تجربة ملائمتها لصلاح الجمهور(٣).

ومثالها: إدراك كون الإحسان معنىٰ ينبغي تعامل الأمة به، وإدراك كون عقوبة الجاني رادعة إياه عن العود إلىٰ مثل جنايته رادعة غيره عن الإجرام(٤).

فهذه المعاني العرفية العامة تتعلق بما يفعله عامة الناس وتكون عرفًا عام وذلك كالاستصناع وحقوق الملكية الفكرية وغيرها.

النوع الثاني: الاستدلال بالتعليل المقاصدي العام باعتبار نوع المقصد:

وهذا النوع من الاستدلال في التعليل بالمقاصد العامة باعتبار نوعها ذكرها

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٥١.
(٢) المصدر السابق، ص: ٢٥١.
(٣) المصدر السابق، ص: ٢٥٢.
(٤) المصدر السابق، ص: ٢٥٢.

الطاهر بن عاشور إلىٰ ثلاثة وعشرين مقصدًا، وقد ذكرها بدون تقسيم ولا تصنيف، وهي متداخلة، وقد اقتضت طبيعة البحث إلىٰ إعادة ترتيبها وتصنيفها باعتبارات مقترحة لكي يسهل الاستفادة منها، وفيها تظهر فكرة الطاهر بن عاشور في المقاصد العامة، وهي تصنف إلىٰ ثلاثة أنواع وهي: **النوع الأول**: المقاصد المتعلقة بذات المصلحة والمفسدة، **والنوع الثاني**: المقاصد العامة المتصلة بسمات التشريع، **والنوع الثالث**: المقاصد العامة المتعلقة بأدوات الاستنباط وآليات الاجتهاد، وسيأتي في مطلع الفصل الثاني بيان لسبب هذا التقسيم من الباحثة، وصنيع الطاهر بن عاشور فيها، واحدًا واحدًا وفق منهجية خاصة، ولكن المقصود هنا توظيفها في أنواع الاستدلال بشكل عام فقط، **وهذا النوع ينقسم إلىٰ الأقسام الآتية:**

القسم الأول: الاستدلال بالتعليل بالمقاصد العامة الذاتية المتعلقة بأصل التشريع (ذات المصلحة والمفسدة):

هذه المقاصد التي تتعلق بذات المصلحة والمفسدة علل بها ابن عاشور الأحكام بما يحقق النفع للناس وهذه المقاصد تتعلق بعدة اعتبارات، أولاها: ما يتعلق بابتناء المقاصد علىٰ وصف الشريعة الأعظم وهو الفطرة(١)، والثاني: بيان المصلحة والمفسدة(٢)، الثالث: طلب الشريعة للمصالح(٣)، الرابع: أنواع المصلحة المقصودة من التشريع(٤)، الخامس: المقصد العام من التشريع(٥).

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٥٩.
(٢) المصدر السابق، ص: ٢٧٨.
(٣) المصدر سابق، ص: ٢٩٢.
(٤) المصدر السابق، ص: ٢٩٩.
(٥) المصدر السابق، ص: ٢٧٣.

القسم الثاني: الاستدلال بالتعليل بالمقاصد العامة المتعلقة بسمات التشريع الإجمالية:

يمكن الاستدلال بالتعليل بالمقاصد العامة من خلال البحث في السمات التشريعية، وهذه السمات تعددت عند الطاهر بن عاشور يمكن تحديدها كالآتي:

الأول: السماحة وهي أول أوصاف الشريعة وأكبر مقاصدها[١].

الثاني: عموم شريعة الإسلام[٢].

الثالث: نفوذ التشريع واحترامه بالشدة تارة والرحمة أخرىٰ[٣].

الرابع: مراتب الوازع جبلية ودينية وسلطانية[٤].

الخامس: الحرية معناها ومداها ومراتبها في نظر الشريعة[٥].

السادس: المساواة[٦].

السابع: مقصد الشريعة من التشريع: تغيير وتقرير[٧].

الثامن: مقصد الشريعة من نظام الأمة: أن تكون قوية مرهوبة الجانب[٨].

التاسع: ليست الشريعة بنكاية[٩].

هذه السمات التشريعية الإجمالية سيتم بيانها وتفصيلها في الفصل الثاني من

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٦٨.
(٢) المصدر السابق، ص: ٣١٧.
(٣) المصدر السابق، ص: ٣٧٦.
(٤) المصدر السابق، ص: ٣٨٤.
(٥) المصدر السابق، ص: ٣٩٠.
(٦) المصدر السابق، ص: ٣٢٩.
(٧) المصدر السابق، ص: ٣٤٠.
(٨) المصدر السابق، ص: ٤٠٥.
(٩) المصدر السابق، ص: ٣٣٧.

خلال بيان معنىٰ هذه المقاصد ومجالاتها وضوابطها في التعليل المقاصدي.

القسم الثالث: الاستدلال بالتعليل بالمقاصد العامة المتعلقة بأدوات الاستنباط المقاصدي:

يتم الاستدلال بالتعليل بالمقاصد العامة التي تتعلق بأدوات الاستنباط والاجتهاد بعدة مقاصد وهذه المقاصد الاستنباطية قد تكون عامة أو خاصة وهي تتمثل علىٰ النحو الآتي:

أولًا: مقاصد استنباطية عامة ويندرج تحتها المقاصد التالية:

١- واجب الاجتهاد[١].

٢- أحكام الشريعة قابلة للقياس عليها باعتبار العلل والمقاصد القربة والعالية[٢].

٣- نوط الأحكام بمعاني وأوصاف لا بأسماء وأشكال[٣].

٤- النوط الشريعة بالضبط والتحديد[٤].

ثانيًا: مقاصد استنباطية خاصة، ويندرج تحتها المقاصد الآتية:

١- سد الذرائع[٥].

٢- التحيل علىٰ إظهار العمل في صورة مشروعة مع سلبه الحكمة المقصودة للشريعة[٦].

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٤٠٧.
(٢) المصدر السابق، ص: ٣٥٠.
(٣) المصدر السابق، ص: ٣٤٦.
(٤) المصدر السابق، ص: ٣٧١.
(٥) المصدر السابق، ص: ٣٦٥.
(٦) المصدر السابق، ص: ٣٥٣.

٣- **الرخصة**: عامة وخاصة[١].

وكل ذلك سيأتي تفصيله في الفصل الثاني إن شاء الله تعالىٰ.

الفرع الثالث: الاستدلال بالتعليل المقاصدي الخاص عند الطاهر بن عاشور:

ويعنىٰ بالاستدلال المقاصدي الخاص: أنه الاستدلال بالحكم الخاصة بباب من الأبواب الفقهية كالرهن، والكفالة والوكالة، وغيرها من الأبواب الفقهية، وهذا النوع من الاستدلال ينقسم إلىٰ قسمين:

القسم الأول: التعليل المقاصدي الخاص بالعبادات، ويتمثل بالاستدلال بالحكم الخاصة بأبواب الطهارة والصلاة والصيام والزكاة والحج والأيمان والنذور من خلال استنتاجها من كتاب التحرير والتنوير من خلال آيات العبادات؛ ولأن الطاهر بن عاشور اقتصر في كتابه: «**مقاصد الشريعة**» علىٰ المقاصد الخاصة في المعاملات بين الناس، فقد اقتضت طبيعة البحث التكاملي الوقوف علىٰ المقاصد الخاصة عند الطاهر بن عاشور من خلال تفسيره، لتكميل فكرة التعليل المقاصدي الخاص في العبادات، وسينطوي هذا القسم علىٰ تحديد معنىٰ كل باب، ومجالاته، وضوابطه الخاصة، وتطبيقاته الجزئية، وتطبيقات في المقاصد الجزئية سيأتي اختيارها في أثناء البحث في الفصل الثالث إن شاء الله تعالىٰ.

القسم الثاني: التعليل المقاصدي في المعاملات بين الناس، ويتضمن هذا القسم أبواب فقهية اختارها الطاهر بن عاشور، وعرض مقاصدها الخاصة، وهي تتمثل في مقاصد أحكام العائلة[٢]، ومقاصد التصرفات المالية[٣]، ومقاصد الشريعة في

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٨٠.
(٢) المصدر السابق، ص: ٤٣٠.
(٣) المصدر السابق، ص: ٤٥٠.

المعاملات المنعقدة علىٰ الأبدان[١]، ومقاصد أحكام التبرعات[٢]، ومقاصد أحكام القضاء والشهادة[٣]، والمقصد من العقوبات[٤]، وسيأتي التفصيل في هذه الأبواب بتحديد كل باب، ومجالاته، وضوابطه الخاصة، وتطبيقاته الجزئية، والتي سيتم اختيارها في الفصل الثالث إن شاء الله تعالىٰ.

الفرع الرابع: الاستدلال بالتعليل المقاصدي باعتبار نوع الاستدلال (كيفيته):

سيتم البحث في هذا الفرع باعتبار آخر للاستدلال بالتعليل المقاصدي، وهو المرحلة الثانية لاستخدام الحكم العامة والخاصة والجزئية، وقد كانت في الفروع السابقة في الاستدلال من حيث ذات المقاصد، ونوعها، وههنا سيكون الاستدلال بالتعليل المقاصدي من حيث نوع الاستدلال من وجهة نظر الباحثة، في نوعين من التعليل المقاصدي باعتبار نوع الاستدلال إلىٰ: استدلال تعليلي مقاصدي ابتدائي أصلي، واستدلال تعليلي مقاصدي تأكيدي استئناسي تأكيدي، وهو استدلال يعتمد علىٰ رتبة المقاصد العامة والخاصة والجزئية في الاستدلال، وذلك علىٰ النحو الآتي:

النوع الأول: الاستدلال بالتعليل المقاصدي الابتدائي التأسيسي الأصلي:

والمقصود بهذا النوع من الاستدلال بالمقاصد العامة والخاصة والجزئية ابتداء وأصالة: بمعنىٰ ألا يكون في المسألة دليل من الكتاب والسنة والإجماع والقياس والعرف وشرع من قبلنا، وقول الصحابي، وسد الذريعة والاستحسان والاستصحاب، ويكون الاستدلال بالتعليل المقاصدي بأحد أنواعه هو الدليل

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٤٧٩.
(٢) المصدر السابق، ص: ٤٨٧.
(٣) المصدر السابق، ص: ٤٩٥.
(٤) المصدر السابق، ص: ٥١٥.

الأصلي والابتدائي، وأن الاستدلال يعتمد أصالة علىٰ هذا المعنىٰ بما استند إليه من أدلة تثبته، فيكون الاستدلال يكون التعليل المقاصدي الأصلي الابتدائي التأسيسي باستنباط أحكام جديدة، وأحكام لمستجدات لم يكن فيها دليل خاص إلا هذا التعليل المقاصدي، وذلك بأن يكون الدليل الأصلي هو التعليل وذلك من خلال الاستدلال ابتداء بمقصد شرعي فيستدل المجتهد بالتعليل تأسيسًا لحكم شرعي رجوعًا إلىٰ المقاصد الشريعة فيكون التعليل المقاصدي الاستدلال مستدلًا به ابتداء وأصالة وتأسيسًا.

ويمثل له في زماننا بحكم استخدام الوسائل الطبية في الجراحة الطبية كالمناظير والروبوتات، فهذا الاستدلال بحفظ النفس دليل أصلي ابتدائي تأسيسي.

والاستدلال التأسيسي الأصلي الابتدائي عند الطاهر بن عاشور واضح في الأمثلة التي مثل لها في زمانه، سيأتي تفصيل لها في ثنايا البحث في المقاصد العامة والخاصة والجزئية.

ومن الأمثلة علىٰ التعليل المقاصدي الابتدائي في المقاصد عند الطاهر بن عاشور ما يلي:

التعليل المقاصدي الابتدائي للمقاصد الخاصة:

فقد ذكر الطاهر بن عاشور في مقاصد أحكام القضاء تعليله لسلامة القاضي من نفوذ غيره عليه، فقد علله بأن الرق حق علىٰ العبد فهو محكوم لمالكه لا يسعه إلا مصانعته، فيصير العبد أثر في إجراء النوازل التي يباشرها عبده، وهذا يومئ إلىٰ وجوب تجرد القاضي عن كل ما من شأنه أن يجعله تحت نفوذ غيره[(١)]، وهذا

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٥٠٢-٥٠٣.

التعليل الذي ذكره الطاهر بن عاشور تعليل مقاصدي خاص ابتدائي أصلي فكان الاستدلال ابتداء بمقصد شرعي، فالدليل الأصلي في حكم سلامة القاضي من نفوذ غيره عند الطاهر بن عاشور هو التعليل المقاصدي لهذا الحكم.

النوع الثاني: الاستدلال بالتعليل المقاصدي التأكيدي (الاستئناسي):

ويقصد بالاستدلال بالتعليل المقاصدي التأكيدي الاستئناسي بأن يكون التعليل بالمقاصد العامة والخاصة والجزئية، استدلال تأكيدي في الرتبة، فلا يكون الدليل الوحيد الذي استند إليه في إثبات الحكم الشرعي، بل هو دليل تأكيدي يتم من خلاله تقوية الدليل الأصلي، فيكون هناك نص أصلي يستدل به كالكتاب أو السنة النبوية أو القياس وهكذا، فنبتدأ به ثم يتأتىٰ التعليل المقاصدي، وهو الاستدلال بالحكم بأنواعها الثلاثة، فيكون تأكيديًّا لهذه الأدلة، وذلك كالاستدلال بالحكمة في أي عبادة أو معاملة، مثل حكمة الزكاة فتكون أصلية، ثم هي استئناسية لنص سابق تم الاستدلال به في الحكمة ذاتها، أو في حكم أخرىٰ، بعضها منصوص، والآخر استنباطي استئناسي.

وسيأتي عند الطاهر بن عاشور في الفصلين القادمين أمثلة تطبيقية لهذا النوع من الاستدلال عند بيان وجه التعليل المقاصدي، ونوع التطبيق فيه، ونوع الاستدلال به.

المطلب الثاني: الضوابط العامة للاستدلال بالتعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور:

بعد استقراء ما كتب الطاهر بن عاشور في المقاصد العامة، وفي التعليل المقاصدي وبناءه التعليل المقاصدي بأنواعه العام والخاص والجزئي، يتبين بأن هناك ضوابط عامة عنده، وقد يشترك فيها مع غيره، يجب مراعاتها عند إجراء عملية التعليل المقاصدي، ولسلامة هذه العملية الاجتهادية، وضبطها لاستعمال هذه

المقاصد في استنباط الأحكام الشرعية، وكثير منها مستوحىٰ من ضوابط إعمال المصلحة المرسلة عند الأصوليين، وأنه سيأخر ذكر الضوابط الخاصة للتعليل المقاصدي العام والخاص عند الطاهر بن عاشور في موضعه من البحث في الفصلين الثاني والثالث، وأما الضوابط العامة عند الطاهر بن عاشور فهي علىٰ النحو الآتي:

الضابط الأول: ألا يصادم التعليل المقاصدي نصًّا شرعيًّا خاصًا قاطعًا في موضوعه، والأصل في بناء الأحكام ومعرفة عللها وحكم الشارع منها أنها مبنية علىٰ النصوص الشرعية فإذا صادمت نصًّا فإنه لا اعتبار لها؛ لأن العبرة حينئذ بالنص الشرعي ودلالته لا بالحكمة الاستنباطية أو الحكمة المتوقعة من المجتهد والفقيه، بمعنىٰ: التعليل المقاصدي يكون عند انعدام النص، أو يكون تفسيرًا للنص تفسيرًا مصلحيًا بضوابط أيضًا.

الضابط الثاني: أن يكون التعليل المقاصدي في العادات المتضمنة للمعاملات بين الناس، وسائر أحكام العادات، وأما أحكام العبادات فيكون التعليل المقاصدي في وسائلها دون أصولها، لأن التعليل في أصول العبادات، والمقدرات والعدديات فيها ليس محلًا للتعليل، وهذا واضح عند الطاهر بن عاشور حيث إنه في التعليل المقاصدي الخاص اقتصر علىٰ المعاملات دون التطرق للعبادات مما يشير إلىٰ هذا الذي تم ذكره(١).

الضابط الثالث: أن يكون التعليل المقاصدي قد ثبت فيه المقصد العام أو الخاص أو الجزئي بدليل، وقد انبنىٰ هذا المقصد علىٰ المناسبة بين هذا الوصف والحكم، المحققة لمصلحة يقصدها الشارع الحكيم، أو لدرء مفسدة أراد الشارع

---

(١) انظر بتصرف: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٤٦.

الابتعاد عنها.

وقد فصل الطاهر بن عاشور هذا الضابط، وهو المناسبة للمعنىٰ المستدل به، وجعل له ضوابط فرعية وهي الضوابط التي نص عليها في ذكر المقاصد الحقيقية فيما يتعلق بذات المقاصد إلىٰ أربعة ضوابط فرعية كالآتي:

١- **الثبوت:** يقصد به أن تكون المعاني مجزومًا بتحققها أو مظنونًا ظنًا قريبًا من الجزم[١].

٢- **الظهور:** هو الاتضاح بحيث لا يختلف الفقهاء في تشخيص المعنىٰ ولا يلتبس علىٰ معظمهم بمشابهة، مثل حفظ النسب الذي هو المقصد من مشروعية النكاح هو معنىٰ ظاهر لا يلتبس بحفظه الذي يحصل بالمخادنة ونحوها[٢].

٣- **الانضباط:** هو أن يكون للمعنىٰ حد معتبر لا يتجاوزه ولا يقصر عنه بحيث يكون القدر الصالح منه لأن يعتبر مقصدًا شرعيًّا قدرًا غير مشكك، مثل حفظ العقل إلىٰ القدر الذي يخرج بع العاقل عن تصرفات غير العقلاء الذي هو المقاصد من مشروعية التعزير بالضرب عند الإسكار[٣].

٤- **الاطراد:** وهي التي لا يكون المعنىٰ مختلفًا باختلاف أحوال الأقطار والقبائل والإعصار، مثل وصف الإسلام والقدرة علىٰ الإنفاق في تحقيق مقصد الملائمة للمعاشرة المسماة بالكفاءة المشروطة في النكاح في قول مالك وجماعة من الفقهاء[٤]، وذلك بمعنىٰ أنها لا تتخلف بجزئية من الجزئيات.

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٥٢.
(٢) المصدر السابق، ص: ٢٥٢.
(٣) المصدر السابق، ص: ٢٥٣.
(٤) المصدر السابق، ص: ٢٥٣.

وواضح من هذه الضوابط الفرعية أنها عامة باعتبار النظر إلىٰ المناسبة فقد اشترط فيها الثبوت الكلي أو الأغلبي، والظهور الذي لا يختلف الفقهاء فيه، والانضباط، والاطراد بحيث لا يختلف المعنىٰ باختلاف الزمان والمكان، وهذا نوع ثبات عام فيما يعلل به مقاصديًّا لتكون الأحكام المستنبطة علىٰ نحو يتحقق فيه الثبات النسبي، والصلاحية الممكنة القائمة علىٰ الاستقرار للمعنىٰ في إنزاله علىٰ الحكم الشرعي.

المطلب الثالث: علاقة الاستدلال بالتعليل المقاصدي بالتجديد المقاصدي والأصولي والفقهي عند الطاهر بن عاشور:

الاستدلال بالتعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور يشتمل علىٰ مضامين جديدة تتصل بنظرات الطاهر بالنسبة للمقاصد والأصول والفقه الإسلامي، وهذا يدعو علىٰ أثر هذه النظرات علىٰ التجديد المقاصدي، والتجديد الأصولي، والتجديد الفقهي، وكل ذلك سيكون في الفروع الآتية:

الفرع الأول: علاقة الاستدلال بالتعليل المقاصدي بالتجديد المقاصدي عند الطاهر بن عاشور:

معنىٰ التجديد المقاصدي:

إدراكًا لقيمة المنهج المقاصدي والمداومة علىٰ تجديده وتعمق مغزاه في فقه العبادات والمعاملات وفي شؤون العقيدة والتشريع ولج الأصوليون باب تجديد المقاصد وأرسوا قواعده وأنزلوها علىٰ واقع الناس وفقًا لدلالات النصوص وأصول الشريعة[(١)].

فيمكن تعريف التجديد المقاصدي بأنه: الإضافات النوعية الشكلية والموضوعية التي يقدمها علماء المقاصد المعاصرون لإحياء ما سطر علماء المقاصد القدامىٰ من النواحي التنظيمية والموضوعية والتطبيقية.

هذا، وإن للطاهر بن عاشور إسهامات جليلة في إحياء علم المقاصد عمومًا، والتعليل المقاصدي والاستدلال به تظهر – من خلال الاستقراء والتأمل في جهود الطاهر بن عاشور في علم المقاصد – في النقاط الآتية:

أولًا: تطوير فكرة المقاصد عند الطاهر بن عاشور من الناحية التكوينية إلىٰ مقاصد عامة، وإلي مقاصد خاصة، وهو أول من نادىٰ بهذا التقسيم، وقد انعكس ذلك بالتوسع في دائرة التعليل المقاصدي من خلالهما.

ثانيًا: تطوير فكرة المقاصد العامة من كونها نظرًا إلىٰ الضروريات والحاجيات والتحسينيات إلىٰ التوسع في المقاصد العامة توسعًا أدىٰ إلىٰ ظهور قسمة ثلاثية في

(١) الجندي، محمد الشحات، التجديد في المقاصد، ص٢، أبحاث ووقائع المؤتمر العام الثاني والعشرين.

المقاصد العامة فقد جعل منها المصلحة والمفسدة الذاتية، والسمات التشريعية، والأدوات الاجتهادية والاستنباطية، مما جعل فكرة التعليل المقاصدي تتسع اتساعًا كبير لتشمل هذه الجوانب المتكاملة في النظر إلي المقاصد بشكل عام.

ثالثًا: توسع النظرة المقاصدية عند الطاهر بن عاشور في تصوير المقاصد العامة والخاصة وفق معطيات الزمان والمكان، وجعلها ملائمة للزمان الذي يعيش فيه الطاهر بن عاشور، وهذا أدىٰ إلىٰ ظهور مصطلحات مقاصدية جديدة تفرد بها الطاهر بن عاشور مما أدىٰ إلىٰ التوسع في التعليل المقاصدي المنبني علىٰ ذلك.

رابعًا: امتاز الطاهر بن عاشور بربطه بين القديم والجديد في بناء المقاصد الشرعية من حيث المصطلحات والتمثيل المقاصدي مما جعل كتابته في المقاصد ينطلق من التعليل الشريعة عمومًا والتعليل بشكل خاص في المقاصد.

خامسًا: امتاز الطاهر بن عاشور في كونه صاحب التفسير المقاصدي لآيات القرآن الكريم، وهو ما لم يسبقه إليه غيره من علماء المقاصد، فقد صبغ تفسيره بالصبغة المقاصدية التعليلية في عرضه لمعاني القرآن الكريم.

سادسًا: امتاز الطاهر بن عاشور بوفرة التطبيقات المقاصدية في التعليل بالمقاصد العامة أو المقاصد الخاصة أو مقاصد الجزئية، مما أعطىٰ وفرة في التطبيق المقاصدي التعليلي.

سابعًا: ظهور التعليل المقاصدي في القواعد عند الطاهر بن عاشور، وهو ما لم يكن ظاهرًا كثيرًا قبله، وهو ما سيجعل الباحثة تخصص مبحثًا خاصًا في التعليل بالقواعد المقاصدية عند الطاهر بن عاشور، وهو جانب إضافة مهمة عنده، ظهر جليًّا في كتابه، وفي تفسيره.

ثامنًا: اعتبار الطاهر بن عاشور التعليل المقاصدي والاستدلال به أساس علم

المقاصد ولبه الذي من أجله نشأ هذا العلم، مما أدىٰ إلىٰ ضبطه بالضوابط العامة والخاصة التي تجعله أساسًا ينطلق من التعليل بالعلة، ثم التوسع من التعليل بالعلة إلىٰ التعليل بالحكمة بأنواعها، وهو توسيع لدائرة إعمال المقاصد بضوابط تمنع من الإفراط في التعامل في الاستدلال.

تاسعًا: امتاز عرض التعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور بصبغة الواقعية والرد علىٰ المستشرقين، والدفاع عن الإسلام، وبيان محاسنه بأسلوب يعتمد علىٰ التعليل المقاصدي المنضبط.

عاشرا: فتح باب الاجتهاد المقاصدي في جوانب التعليل المقاصدي ومجالاته وضوابطه، وتطبيقيه في المجالات المعاصرة، والمستجدات الفقهية التي تتطلب النظر المقاصدي المنبني علىٰ التعليل المقاصدي بقواعده المستقرة.

الفرع الثاني: علاقة الاستدلال بالتعليل المقاصدي بالتجديد الأصولي عند الطاهر بن عاشور:

معنىٰ التجديد الأصولي:

ذكر الريسوني بأن التجديد الأصولي هو عمل فكري وعلمي يشمل علىٰ إضافة الجديد المفيد ويشمل صقل القديم وشحذه حتىٰ يكون كأنه جديد، فيحقق أصول الفقه درجات أعلىٰ من الفائدة والفاعلية والتلاؤم مع الحاجات والإشكالات المتجددة[١].

وعليه فالتجديد الأصولي هو إحياء علم الأصول وفق قواعده الأصيلة الثابتة،

---

(١) الريسوني، التجديد الأصولي نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه، ص: ١٤، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

وتنظيمه من الناحية الشكلية والتكميل للجوانب الموضوعية، وتوسيع المنحىٰ التطبيقي فيه.

ويظهر من خلال ما سطره الطاهر بن عاشور في المقاصد، ونظرية التعليل المقاصدي عنده بروز عدة مظاهر تجديدية من خلال التعليل المقاصدي والاستدلال به في علم أصول الفقه، ومنها:

أولًا: أن التعليل المقاصدي هو نتاج التعليل القياسي، ويعتمد في فكرته عليه، ولذلك فإن التعليل المقاصدي هو توسيع لفكرة التعليل بالعلة إلىٰ التعليل بالحكمة، وهو الذي حاول الأصوليون البحث فيه، وأنه هل يجوز التعليل بالحكمة، وكان الاتجاه الراجح كما سبق: جواز التعليل بالحكمة إذا انضبطت، وبروز نظرية التعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور يعتبر تجديدًا في علم الأصول من حيث توسيع الاستدلال بالعلة إلىٰ الاستدلال بالحكمة، وهذا من أهم جوانب التجديد في التعليل المقاصدي وعلاقته بأصول الفقه.

ثانيًا: أن التعليل المقاصدي وسع العمل بالتعليل في الشريعة الإسلامية توسيعًا واضحًا مما أدىٰ إلىٰ إضافة مباحث تأصيلية وأخرىٰ تطبيقية في التعليل المقاصدي مما أدىٰ إلىٰ تنمية علم الأصول في اتجاه تعظيم جوانب الاستفادة من علم الأصول في الاستنباط، فكل ما يؤدي إلىٰ الاستنباط ويسهله فهو من لب علم الأصول.

ثالثًا: أن التعليل المقاصدي بضوابطه أدىٰ إلىٰ التجديد في مباحث مهمة في أصول الفقه، وهي: العمل بالحكمة، توسيع العمل بمسالك الحكمة وتطويرها، توسيع العمل بالمصلحة المرسلة ومجالاتها.

رابعًا: أحيىٰ التعليل المقاصدي والاستدلال به الجانب التطبيقي في علم أصول الفقه الإسلامي، فقد وسع التعليل المقاصدي جوانب التطبيق وفتحها فتحًا

يسهل إثبات الحكم المقاصدية، ووسع طرائق الاستدلال بها كما ظهر في تنوع أنواع الاستدلال بالتعليل المقاصدي من حيث ذاته ونوعه من جانب، ومن حيث كيفيته من جانب آخر.

خامسًا: أوضح التعليل المقاصدي والاستدلال به حقيقة علم المقاصد، وجعل لبه هذين الموضوعين الجليلين، وتم ضبطهما بضوابط عامة وخاصة.

سادسًا: وسع العمل بالتعليل المقاصدي دائرة الاجتهاد المصلحي أو المسمىٰ بالاجتهاد المقاصدي، وجعله أوسع متعلقًا من حيث إثبات الحكم، ثم كيفية استدلال بها.

سابعًا: ميز التعليل المقاصدي والاستدلال به حدود الفرق بين الاجتهاد القياسي، والاجتهاد المصلحي، وفتح باب الدراسات الأصولية والمقاصدية في هذا السياق.

ثامنًا: يعتبر الطاهر بن عاشور من أكثر من امتاز بربط الأصول بالمقاصد، ووضع حدود العلاقات بينهما مما جعل كتابه المقاصد والتحرير والتنوير من أبرز كتاب التطبيق الأصولي المقاصدي، مما يفتح الباب للدارسين للاستفادة من منهج الطاهر بن عاشور للربط بينهما.

تاسعًا: استطاع الطاهر بن عاشور أن يمزج بين علم الأصول بمباحثه مع علم المقاصد بأسلوب تكاملي أدىٰ إلىٰ تنمية المباحث الأصولية التي كونت علم المقاصد.

عاشرا: امتاز الطاهر بن عاشور بإفراد مباحث أصولية في المقاصد العامة، مما جعل التعليل المقاصدي فيها يعتمد علىٰ هذه المباحث، ويؤسس لها من الناحية المقاصدية.

الفرع الثالث: علاقة الاستدلال بالتعليل المقاصدي بالتجديد الفقهي عند الطاهر بن عاشور:

معنىٰ التجديد الفقهي:

يعرف التجديد الفقهي بأنه جودة الفهم والاستنباط والابتكار في تنزيل النص الواقع طوعًا للقواعد المعروفة في الفقه الإسلامي[(١)].

فالتجديد الفقهي مرتبط ارتباط وثيق بعلم أصول الفقه ودائرته أوسع من أصول الفقه اعتمادًا علىٰ القواعد الكلية وما يتفرع عنها من الأخذ بمقاصد الشريعة ومكملتها ورعاية ضوابط الاستحسان والاستصلاح والعرف وغيرها من مصادر التشريع[(٢)].

وعليه فإن التجديد الفقهي هو إحياء المباحث النظرية في علم الفقه الإسلامي من حيث القواعد العامة الناظمة له، ومصطلحاته، وتنمية مجالاته وفق تطور الزمان والمكان، وإحياء الجوانب التطبيقية في المصادر الفقهية، والربط بين الأصول والفقه، وجعل الفقه خادمًا للأصول.

ويظهر من خلال ما سطره الطاهر بن عاشور في المقاصد والتعليل المقاصدي والاستدلال به جوانب مهمة يمكن أن تمد التجديد الفقهي، وهي تبدو فيما يأتي:

أولًا: تحديد مجالات التعليل المقاصدي، وطرائق الاستدلال به، يفتح الباب واسعًا لتوسيع دائرة التفريع الفقهي عليها، مما يؤدي إلىٰ التطبيق الفقهي الواسع لهذه

---

(١) عبد الحليم، جيهان الطاهر محمد، ضوابط التجديد في الفقه الإسلامي، ص: ٨، مجلة الجاملة الأسمرية، المجلد ٣٢، العدد الأول.

(٢) المرعشلي، محمد عبد الرحمن، التجديد في الفقه الإسلامي طرائقه وضوابطه، ص: ١٣، جمعية المسلم المعاصر، مجلد ٢٨، عدد ١١٠.

المقاصد العامة والخاصة والجزئية، ويؤدي إلىٰ توسيع علاقة الفقه بالمقاصد والتعليل المقاصدي، ونهاية لاستدلال به.

ثانيًا: أن التعليل المقاصدي والاستدلال به عند الطاهر بن عاشور فتح الباب واسعًا لدراسة طرائق الفقهاء القدامىٰ لكيفية الاستدلال التطبيقي العملي للحكم بأنواعها في مصادرهم، ومناهجهم في ذلك مما يفتح الباب لمزيد من دراسات في هذا الصدد.

ثالثًا: امتاز الطاهر بن عاشور من خلال التطبيق الفقهي في التحرير والتنوير بالتنوع والوفرة، والقدرة علىٰ التطبيق الفقهي وفق أنواع التعليل المقاصدي، وطرائق الاستدلال به.

رابعًا: الطاهر بن عاشور يعتبر أنموذجًا للفقيه الذي نحا بالفقه إلىٰ المنحىٰ المقاصدي المنتج للفروع وفق قواعد التعليل المقاصدي مما أدىٰ إلىٰ انضباط هذا التفريع وواقعيته.

خامسًا: اكتسب التفريع الفقهي للتعليل المقاصدي عن طريق أداة الاستدلال عند الطاهر بن عاشور بالشمول لأبواب الفقه، وأظهر مرونة الفقه الإسلامي، وقدرته لمسايرته الأحداث والمستجدات.

سادسًا: التزم الطاهر بن عاشور منهج الفقيه الشامل الذي يلتزم بقواعد التعليل المقاصدي، والاستدلال به أكثر من التزامه بقواعد مذهب معين، مما يدل علىٰ علو كعبه في الاجتهاد، وحريته في التفكير الفقهي القائم علىٰ التعليل المقاصدي المنضبط.

سابعًا: فتح الطاهر بن عاشور بوضعه المقاصد الخاصة باب وضع الضوابط المقاصدية في الأبواب الفقهية المختلفة مما يجعل ذلك مساعدًا للفقيه من وضع

ضوابط مقاصدية كما أن في الفقه ضوابط فقهية، وهذا جانب تجديد في الفقه الإسلامي، فكما أن القواعد الفقهية يقابلها الضوابط الفقهية؛ فإنه عن طريق التعليل المقاصدي الخاص، والاستدلال به وضع القواعد المقاصدية والضوابط المقاصدية أيضًا.

المبحث الرابع
التعليل بالقواعد المقاصدية عند الطاهر بن عاشور وأثره في الاستنباط الفقهي

تعد القواعد المقاصدية والتعليل بها مرجعًا مهما في معرفه الغايات والحكم الشرعية والوقوف علىٰ الحوادث المتكررة والمستجدات الشرعية التي تحتاج إلىٰ نظر وبيان المقصد منها، ولذلك فقد ظهرت عناية العلماء في البحث في القواعد المقاصدية من خلال استقراء كليات الشريعة والبحث في غاية الشرع من الأحكام وتحقيق المصالح ودفع المفاسد.

وقد اعتنىٰ الطاهر بن عاشور بالقواعد المقاصدية في بحثه المقاصدي والمصلحي، وللوصول إليها وتوضيحها لابد من بيان معنىٰ القواعد المقاصدية ثم التعليل بالقواعد المقاصدية ثم بيان أثره في الاستنباط الفقهي، وذلك من خلال المطالب الآتية:

المطلب الأول: معنى التعليل بالقواعد المقاصدية عند الطاهر بن عاشور:

وهذا يتطلب التعريف بالقواعد المقاصدية أولًا ثم بالتعريف بالتعليل بالقواعد المقاصدية عند الطاهر بن عاشور، وذلك في الفرعين الآتيين:

الفرع الأول: معنى القواعد المقاصدية باعتبارها مركبًا وصفيًّا:

القواعد لغة: جمع قاعدة، وأصلها قعد، وهي الأصل والأس، والقواعد: الأساس، وقواعد البيت أساسه، قال تعالىٰ: ﴿وَإِذۡ يَرۡفَعُ إِبۡرَٰهِـۧمُ ٱلۡقَوَاعِدَ مِنَ ٱلۡبَيۡتِ

وَإِسۡمَٰعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلۡ مِنَّآۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ﴾[١]، وكذلك قوله تعالىٰ: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنۡيَٰنَهُم مِّنَ ٱلۡقَوَاعِدِ﴾[٢]، و القواعد أساطين البناء[٣]، وكل قاعدة فهي أصل للتي فوقها[٤].

وقد يكون هذا الأساس معنويًّا مثل المقاصد وقواعد الفقه، وقد يكون مادي مثل قواعد البيت أو قواعد الهودج[٥].

فالمعنىٰ اللغوي يدور علىٰ أن القاعدة: أساس الشيء، وما يبنىٰ عليه، والقاعدة الفقهية والمقاصدية أساس للفروع التي تنبني عليها.

القواعد اصطلاحًا عند الفقهاء والأصوليين:

تعددت تعريفات العلماء لمفهوم القاعدة اصطلاحًا بناء علىٰ اختلاف نظرتهم لها.

فمن نظر إليها علىٰ أنها أمر كلي فكما عرفها الجرجاني بأنها: «هي قضية كلية منطبقة علىٰ جميع جزئياتها»[٦]، وعرفها أبو البقاء الكفوي بأنها: «قضية كلية من حيث اشتمالها بالقوة علىٰ أحكام جزئيات موضوعها، وتسمىٰ فروعًا، واستخراجها منها تفريعًا»[٧]، وعرفها التفتازاني بأنها: «حكم كلي ينطبق علىٰ جزئياته ليتعرف أحكامها منه»[٨].

---

(١) سورة البقرة، الآية رقم: ١٢٧.

(٢) سورة النحل، الآية رقم: ٢٦.

(٣) ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، ج٣، ص٣٦١.

(٤) الكفوي، الكليات، مصدر سابق، ص: ٧٠٢.

(٥) الكيلاني، عبد الرحمن إبراهيم (٢٠٠٠م)، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، الطبعة الأولىٰ، ص: ٢٦، دار الفكر، سوريا- دمشق.

(٦) الجرجاني، التعريفات، مصدر سابق، ص: ١٧١.

(٧) الكفوي، الكليات، مصدر سابق، ص: ٧٢٨.

(٨) التلويح علىٰ التوضيح، ١/ ٣٤.

ومن سمات القاعدة كقاعدة، وأهم خصائصها أن تكون كلية في تناول جزئياتها الداخلة تحت موضوعها[(١)].

وقد بين الطاهر بن عاشور معنىٰ الكلية فقال: «القضية الكلية هي التي ثبت محمولها لسائر أفراد موضوعها»[(٢)].

وتعرف الكلية بأنها: «لا تختص بشخص دون شخص ولا بحال دون حال ولا بموضوع دون موضوع، أي أنها عامة»[(٣)].

وتتجلىٰ الكلية في المصالح باعتبار تعلقها بعموم الأمة أو جماعتها أو أفرادها، وأنها تقسم إلىٰ كلية وجزئية فقال: ويراد بالكلية ما كان عائدًا علىٰ عموم الأمة عودًا متماثلًا، وما كان عائدًا علىٰ جماعة عظيمة من الأمة أو قطر[(٤)].

ومن الفقهاء من عبر عنها وأطلقها علىٰ أكثر الجزئيات، وليس علىٰ جميعها، علىٰ اعتبار أنها أغلبية، قد عرفها السبكي بأنها: «الأمر الكلي الذي ينطبق عليه جزئيات كثيرة يفهم أحكامها منها»[(٥)]، وقد عبر الحموي عند ذكره للقاعدة عند الفقهاء فقال: «إن القاعدة هي عند الفقهاء غيرها عند النحاة والأصوليين، إذ هي عند الفقهاء حكم أكثري لا كلي، ينطبق علىٰ أكثر جزئياته لتعرف أحكامها»[(٦)].

---

(١) التلويح علىٰ التوضيح، ص: ٦٧.

(٢) ابن عاشور، حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح، مصدر سابق، ج١، ص٢٣٠.

(٣) الكيلاني، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، مصدر سابق، ص: ٦٧.

(٤) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣١٣.

(٥) السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي (١٩٩١م)، الأشباه والنظائر، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود - علي محمد معوض، الطبعة الأولىٰ، ج١،ص١١،ردار الكتب العلمية، بيروت، انظر: ابن نجار الفتوحي، شرح الكوكب المنير، مصدر سابق، ج١، ص٣٠.

(٦) الحموي، أحمد بن محمد مكي، أبو العباس، شهاب الدين الحسيني الحنفي (١٩٨٥م)، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، الطبعة الأولىٰ، ج١، ص٥١، دار الكتب العلمية، بيروت.

وعرفها المقري بهذا الاعتبار بأنها: «كل كلي هو أخص من الأصول وسائر المعاني العقلية العامة وأعم من العقود وجملة الضوابط الفقهية الخاصة»[١].

يظهر من خلال تعريفات الأصوليين والفقهاء السابقة وبالاعتبارين: بأن القاعدة: أمر ينطبق عليه جزئيات وهذه الجزئيات حسب نظرتهم قد تكون كلية في جميعها أو أكثرها.

ووظيفة القاعدة متمثلة في الكشف عن حكم الجزئيات التي يتحقق فيها معنىٰ القاعدة ومناطها، وأنها مجمعة علىٰ عموم القاعدة واتساعها بحيث لا تقتصر علىٰ جزئية محددة أو فروع محددة ويتحقق فيها معنىٰ القاعدة كاملًا، وأهم سماتها العموم والشمول[٢].

وقد تنوعت القواعد وتفرعت عن علم الفقه والأصول والمقاصد، وهي علىٰ ثلاثة أقسام:

أولًا: القاعدة الفقهية[٣].

ثانيًا: القاعدة الأصولية[٤].

ثالثًا: القاعدة المقاصدية.

---

(١) المقري، أبو عبد الله محمد بن محمد بن أحمد، القواعد، تحقيق: أحمد بن عبد الله بن حميد، الطبعة الأولىٰ، ج١، ص٢١٢، مركز إحياء التراث الإسلامي- السعودية.

(٢) الكيلاني، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، مصدر سابق، ص: ٢٧.

(٣) القاعدة الفقهية: «أصول فقهية كلية في نصوص موجزة دستورية تتضمن أحكام تشريعية عامة في الحوادث التي تدخل تحت موضوعها»، الزرقا، مصطفىٰ أحمد (٢٠٠٤م)، المدخل الفقهي العام، الطبعة الثانية، ج١، ص٩٦٥، دار القلم للطباعة والنشر- دمشق.

(٤) القاعدة الأصولية: مرجع النظر في مفهوم القاعدة الأصولية هو البحث في معنىٰ علم أصول الفقه من خلال استنباط الفقيه للأحكام الشرعية من الأدلة التفصيلية، وقد عرفه العلماء المعاصرون بتعريفات متقاربة ومنها: يعرف بأنها قضية كلية يتوصل بها الفقيه إلىٰ استنباط الأحكام الشريعة من أدلتها التفصيلية، انظر: الكيلاني، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص: ٣٣.

وقد تعددت تعريفات الأصوليين للقواعد المقاصدية كمركب وصفي فتعرف بأنها: «ما يعبر به عن معنىً عام ومستفاد من الأدلة الشريعة المختلفة اتجهت إرادة الشارع إلىٰ إقامته من خلال ما بني عليه من أحكام»(١).

وتعرف بأنها: «قضية كلية تعبير عن إرادة الشارع من تشريع الأحكام وتستفاد عن طريق الاستقراء للأحكام الشريعة»(٢).

وتعرف أيضًا بأنها: «القضية الكلية المبينة لأصل شرعي أو متعلقاته علىٰ وفق استقراء النّصوص النّقلية والعقلية»(٣).

يتضح من خلال تعريفات المعاصرين السابقة بأن القواعد المقاصدية قائمة علىٰ استقراء أحكام الشريعة الإسلامية من خلال البحث في كليات الشريعة للوصول إلىٰ الحكمة والغاية من أصول التشريع وأنها كلها راجعة إلىٰ تحقيق المصالح للعباد، والغالب علىٰ القواعد المقاصدية الكلية في من حيث أصلها.

بعد عرض تعريفات المعاصرين للقاعدة المقاصدية فإن التعريف المختار ما يلي: «معنىً عام كلي قصده الشارع تحقيقًا لمصلحة أو درء لمفسدة».

ويتبين من خلال معنىٰ القواعد المقاصدية عدة نقاط أساسية تتمثل بما يلي:

أولًا: أن القواعد المقاصدية تتسم بأنها كلية تشمل كل جزئيات الشريعة من الأبواب والفروع، وكذلك فإنها تتصف بالعموم فهي تعبر عن معنىً عام قصده الشارع والتفت إليه فعرفنا مقصد الشرع له من خلال تصفح الكثير من الجزئيات

---

(١) الكيلاني، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، مصدر سابق، ص: ٥٥.

(٢) شبير، محمد عثمان(٢٠٠٧م)، القواعد الكلية والضوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية، الطبعة الثانية، ص: ٣١، دار النفائس – عمان.

(٣) الخديري، الطاهر الأزهر(٢٠٠٤م)، التعليل بالقواعد وأثره في الفقه عند المالكية دراسة نظرية تطبيقية، ص: ٤١، رسالة دكتوراه في الفقه وأصوله، الجامعة الأردنية.

والأدلة التي نهضت بذاك المعنىٰ العام(١).

ثانيًا: أن عموم الأدلة الشرعية كلها تبين وتوضح بأن الشريعة الإسلامية كلها قائمة علىٰ جلب المصالح درء المفاسد(٢)، وهذه قاعدة كلية أساسية نبنىٰ عليها الكثير من الأحكام الجزئية.

ثالثًا: أن القواعد المقاصدية المستفادة من أدلة الشرع والموافقة لمقصود الشارع وحكمه وغايته هي أصول صحيحة يمكن للمجتهد أن يبني اجتهاداته الفقهية علىٰ وفقها، لأنها أصول مستفادة من مجموع أدلة شريعة عن طريق استقراء جزئيات متعددة وهذا يكسب الأصول مكانة جليلة حتىٰ إذا وقع التعارض بين الكلي الجزئي، ولم يمكن الجمع بينهما، فإنه يتعين تعيين الأول والأخذ به لأن القاعد المقررة أنه إذا تعارض الكلي مع الجزئي، فإنه يقدم الكلي علىٰ الجزئي؛ لأن الجزئي يقتضي مصلحة جزئية الكلي يقتضي مصلحة كلية، ولا ينخرم نظام العالم بانخرام مصلحة جزئية(٣).

الفرع الثاني: معنى التعليل بالقواعد المقاصدية عند الطاهر بن عاشور:

عرف عبد القادر حرز الله التعليل بالقواعد المقاصدية بأنه: «اسم جامع لكل أنواع التعليل التي تعود إلىٰ قواعد المقاصد الشرعية سواء كانت هذه الأنواع من التعليل داخلة تحت أصل من الأصول المقاصدية المعروفةِ كالمصالح المرسلة، والاستحسان، وسد الذرائع، ومنع التحيل وغيرها أو لم تدخل تحت أصل من هذه الأصولِ، إذ كلّ من هذه الأصول هي مجرد فروع لأصل التعليل المقاصد للأحكام

(١) الكيلاني، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، مصدر سابق، ص: ٥٧.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٧٥.

(٣) كليب، عمر (٢٠٢٠م)، القواعد المقاصدية وعلاقتها بالقواعد الأصولية، ص: ٦، مجلة الدراسات الإسلامية والفكر للبحوث التخصصية، المجلد ٦، العدد ٣، وانظر، العلمي، عبد الحميد (٢٠٠١م)، منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي، ص: ١٢٩، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب.

أو تطبيقات خاصّة له»[١].

وهي محاولة جيدة لتعريف التعليل بالقواعد المقاصدية غير أنه طويل، وأخل فيه التفصيلات التي لا تليق بالتعريفات، وقد قصر التعريف علىٰ أنواع التعليل بالقواعد المقاصدية تاركًا حقيقة التعليل بها، وهي التي سبق أن قامت الباحثة بتعريفه في الفرع الأول.

هذا، ويعتبر التعليل بالقواعد المقاصدية عند الطاهر بن عاشور خلاصة النظر في التعليل المقاصدي العام والخاص والجزئي عنده، فمن مجموع هذه الثلاثة تكونت الفروع المقاصدية التي احتاجت الجمع بينها حسب موضوعاتها إلىٰ قاعدة مقاصدية كلية عامة.

والتعليل بالقواعد المقاصدية عند الطاهر بن عاشور نوع من أنواع التعليل عنده، وقد استكملت الباحثة بيان معنىٰ التعليل بالمقاصد العامة والخاصة والجزئية، وسيأتي التفصيل فيها في الفصلين الثاني والثالث، وبقي هنا البحث في معنىٰ القواعد المقاصدية عند الطاهر بن عاشور، وأنواعها عنده، ونوع الاستدلال بها.

فالقاعدة المقاصدية عند الطاهر بن عاشور هي: «معنىٰ كلي ينتظم المقاصد العامة والخاصة بتقسيمات مخصوصة تحقيقًا لإرادة الشارع بجلب المصلحة ودرء المفسدة»، **والتعليل بها يتضمن ثلاثة أمور:**

الأمر الأول: إثباتها بحيث تكون القاعدة منشأة من خلال النظر المقاصدي، وموضوعه علىٰ ما سيأتي في هذه القواعد وأمثلتها.

الأمر الثاني: الاستدلال بها برأسها استدلالًا استئناسيًّا معتمدًا علىٰ الأدلة التي

---

(١) حرز الله، عبد القادر (٢٠٠٥م)، التعليل المقاصدي لأحكام الفساد والبطلان في التصرفات الشريعة وأثره الفقهي، الطبعة الأولىٰ، ص: ٢٧، دار الرشد للنشر والتوزيع.

نهضت بحجيتها.

الأمر الثالث: الاستدلال بها استدلالًا ابتدائيًّا أو تأكيديًّا استئناسيًّا، وهو موقع القاعدة المقاصدية من رتب الأدلة، ومرتبتها.

الأمر الرابع: إلحاق الفروع الفقهية بالقاعدة المقاصدية، وهو استدلال بالقاعدة نفسها علىٰ الفروع الفقهية، وهو أحد جوانب الاستدلال بها.

فالتعليل بالقواعد المقاصدية يتضمن إثباتها ثم الاستدلال بها علىٰ وفق ما تقدم، ويمكن تعريفه عند الطاهر بن عاشور: «بأنه إثبات القواعد المقاصدية بطريق الاستقراء، ثم الاستدلال بها استدلالًا استئناسيًّا، وعن طريق إلحاق الفروع الفقهية بها».

فالقاعدة المقاصدية عند الطاهر بن عاشور تعد وسيلة مهمة في البحث والكشف عن علل الأحكام وغايات الشرع للوصول إلىٰ الحكمة التشريعية ومراد الشارع من هذه الأحكام، فهي وسيلة لضبط وتحديد الحكم حتىٰ يتبين منها جليًّا وجود الأوصاف والمعاني التي راعتها الشريعة(١).

وعليه: فالقاعدة المقاصدية تثري المجتهد من حيث إنها تضع له المعالم التي يرسمها الشارع ويتغياها من تشريعه فتكون هذه القواعد راسخة في ذهب المجتهد عميقة في وجدانه ليكون الحكم الذي يتوصل إليه بعد عملية الاجتهاد متوافقًا تمامًا مع هذه الغايات نفسها التي يتكشف عنها القواعد بل مؤكده وموثقة لمضمونه، فتكون هذه القواعد التي هي من الكليات الشريعة مساهمة في تصحيح الفكر الاجتهادي(٢).

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٧١.

(٢) الكيلاني، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، مصدر سابق، ص: ٦٢.

المطلب الثاني: أنواع القواعد المقاصدية التي علل بها الطاهر بن عاشور، ووجه التعليل بها:

نص الطاهر بن عاشور كتابه: «مقاصد الشريعة»، وتفسير «التحرير والتنوير» علىٰ جملة من القواعد المقاصدية، والتي تعد وسيلة مهمة لاستنباط مقاصد الأحكام التي تظهر فيها الحكمة المقاصدية، والتي تتوافق مع روح الشريعة ومصالحها.

فقد بين ذلك الطاهر بن عاشور في حيث وضح أنه يحصل لنا اليقين بأن أحكام الشريعة كلها مشتملة علىٰ مقاصد الشارع، وهي حكم ومصالح ومنافع، ولذلك كان الواجب علىٰ علمائها تعرف علل التشريع ومقاصده ظاهرها وخفيها(١).

وقد اعتمد الطاهر بن عاشور علىٰ بناء القواعد مقاصدية علىٰ نظرته للمصلحة والقائمة علىٰ معرفة علل الأحكام وبناء مقاصد الشرع عليها بضوابط معينة، حيث إن الشريعة مشتملة علىٰ الحكم والمصالح التي تصلح العباد في العاجل والآجل.

فالتعليل بالقواعد المقاصدية تبرز علل الأحكام وأغراضه الجزئية والكلية العامة والخاصة في شتىٰ مجالات الحياة ومختلف أبواب الشريعة وتقرر خصائص صلاحية الشريعة وواقعيتها ومرونتها وشمولها وقدرتها علىٰ التحقق والتفاعل مع مختلف البيئات والظروف والأحوال ومبدأ نفي العبث في التشريع الإسلامي من خلال المعاني التي تضمنتها كل قاعدة(٢).

وقد ذكر الطاهر بن عاشور قواعد مقاصدية شرعية تكشف عن أسرار التشريع، وعن الحكمة التي نيطت بموجبها الأفعال بالأحكام، ولم يزل الفقهاء يتوخون التفرقة بين الأوصاف المقصودة للتشريع وبين الأوصاف المقارنة لها، كما أن

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٤٦.

(٢) كليب، القواعد المقاصدية وعلاقتها بالقواعد الأصولية، مصدر سابق، ص: ٧.

الأسماء الشرعية تكون هي المعتبر مطابقتها للمعاني الملحوظة للشارع في مسمياتها، عند وضع المصطلحات الشرعية(١).

وقد ذكر محمد حسين تقسيمًا خاص للقواعد المقاصدية عند الطاهر بن عاشور حيث قسمها إلىٰ تسعة أقسام وهي: القواعد المقاصدية المتعلقة بالأساس الفطري، والقواعد المقاصدية المتعلقة بأساس السماحة واليسر، والقواعد المقاصدية المتعلقة بمراعاة المصالح ومناهضة المفاسد، وتشريع جلب المصالح ليس فيه تحصيل مفسدة، والمنهيات كلها مشتملة علىٰ المفاسد الواجب درؤها، والشريعة تحافظ أبدًا علىٰ المصالح، وإذا تعارضت مصلحتان رجحت المصلحة العظمىٰ، قاعدة الحقوق الثابتة للإنسان في نفسه، إذا تعلق حق الإنسان بحق غيره سقط حقه في إسقاطه باعتبار أن إسقاطه يترتب عنه مفسدة لغيره وإضرار لمصالحه(٢).

وقد وضع الطاهر بن عاشور قاعدة مقاصدية كلية تتصل بالتعليل المقاصدي وهي أن: «**حكم وعلل الشريعة راجعة للصلاح العام للمجتمع والأفراد**»(٣).

وهذه القاعدة تعد أساس نشوء علم المقاصد عند الطاهر بن عاشور، وذلك من خلال بناء مقاصد الشريعة علىٰ علل الأحكام وحكمها، وهذه العلل والحكم كلها لها دور كبير وأثر عظيم علىٰ المجتمع من خلال ما يرجع عليهم من منافع ومصالح، وقد ثبت ذلك بأدلة صريحة من القرآن والسنة النبوية.

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٤٨.

(٢) حسين، محمد (٢٠٠٥م)، التنظير المقاصدي عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: ١٩٤- ١٩٨، رسالة دكتوراه في العلوم الإسلامية، الفقه وأصوله، جامعة الجزائر.

(٣) المصدر السابق، ص: ١٨٠.

وسيأتي عرض لأهم القواعد المقاصدية التي ذكرها الطاهر بن عاشور عند عرضه للمقاصد العامة والخاصة علىٰ النحو الآتي:

أولًا: القواعد المقاصدية المتعلقة بالفطرة: فقد ذكرها محمد حسين وفق قاعدتين أساسيتين بناهما الطاهر بن عاشور، وهما:

القاعدة الأولىٰ: «اعتبار أثر الحكم علىٰ الفطرة واجب»[(١)].

ومعنىٰ القاعدة: أن الحكم المستند علىٰ الفطرة وأساسها التوحيد والأخلاق الفاضلة كما وضح الطاهر بن عاشور واجب، وقد ذكر الطاهر بن عاشور أن الشريعة الإسلامية تحافظ علىٰ الفطرة وتدعو إلىٰ تقويمها وإحيائها، وأن المقصد العام من التشريع يساير الفطرة ويحذر من خرقها.

قال الطاهر بن عاشور: «ولعل ما أفضىٰ إلىٰ خرق عظيم فيها يعد الشرع محذورًا وممنوعًا وما أفضىٰ إلىٰ حفظ كيانها يعد واجبًا وما كان دون ذلك في الأمرين فهو منهي عنه أو مطلوب في الجملة وما لا يمسها مباح»[(٢)].

ووجه التعليل بهذه القاعدة المقاصدية: أن هذه القاعدة يعلل بها في المقاصد العامة في السمات التشريعية العامة التي جاءت بها الشريعة الإسلامية، وهي متصلة بأصل التحسينيات، ويعلل بها استئناسًا لكل ما يحقق غرض الشارع من أحكام الفطرة العامة والخاصة، وأما خصال الفطرة في الأحكام الجزئية ففيها خلاف، وبحسب قوة الدليل المتوجه نحو الفرع، كإعفاء اللحية والختان وستر العورة، ووجوب الحجاب الشرعي، وأخذ الزينة عند كل مسجد، وهكذا.

---

(١) حسين، محمد، التنظير المقاصدي عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، مصدر سابق، ص: ١٩٤.
(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٦٦.

القاعدة الثانية: «الإبقاء علىٰ استقامة الفطرة مقدم في الحكم علىٰ أي اعتبار آخر»[١].

ومعنىٰ القاعدة: كما ذكر الطاهر بن عاشور بأنه عند التعارض مع مقتضيات الفطرة، فإنه يترجح أبقاها علىٰ استقامة الفطرة، حيث قال: «إذا تعارضت مقتضيات الفطرة، ولم يمكن الجمع بينهما في العمل يصار إلىٰ ترجيح أولاها علىٰ استقامة الفطر»[٢].

ووجه التعليل بهذه القاعدة المقاصدية: أنها من القواعد الترجيحية حين يتعارض مقتضىٰ حكمين، فيقدم ما كان يحقق استقامة الفكرة، وهي من القواعد الترجيحية المتعلقة بكمال الفطرة واستصحابها في النظر المالي للأحكام، وهو التفات دقيق، لم يسبق غليه الطاهر بن عاشور، وهو تفعيل عميق للقواعد المقاصدية، وجعلها في مرتبة الإشراف علىٰ تعارض الأحكام، وإدخال معط جديد في الترجيح، وهو مراعاة الفطرة باعتبارها سمة من السمات التشريعية المراعاة في الشرع، ويعلل بها استئناسيًّا، ويتفرع عليها الكثير من الأمثلة التي يلاحظ فيها الترجيح بمقصد استدامة الفطرة.

وهذا الالتفات الفريد لم يسبق إليه الطاهر مما يجعل باب التعليل بهذه القاعدة واسعًا، ويتطلب الكثير من التفريع والإلحاق التطبيقي التفصيلي.

ومثالها: أنه كان قتل النفس أعظم الذنوب بعد الشرك، وكان الترهب منهيًّا عنه، ولم يجز الانتفاع بالإنسان انتفاعًا يفت عينه أو يعطلها كالتمثيل بالعبد بخلاف

---

(١) حسين، التنظير المقاصدي عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ١٩٤، وانظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٦٦.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٦٦.

الانتفاع بالحيوان، وكان إتلاف الحيوان بغير أكله ممنوعًا[١].

ثانيًا: القواعد المقاصدية المتعلقة بالسماحة واليسر:

ثبت هذا الأصل الكلي القطعي في الكتاب والسنة وهو مقصد السماحة واليسر، ومنها قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[٢]، وقوله تعالىٰ: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[٣]، وقوله تعالىٰ: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾[٤]، وقوله ﷺ: - قال: «أحب الدين إلىٰ الله الحنفية السمحة»[٥].

ومن القواعد المقاصدية عند الطاهر بن عاشور المحققة لهذا المقصد العام المصنف علىٰ اعتبار أنه من السمات التشريعية العامة ما يأتي:

القاعدة الأولىٰ: «رفع الحرج»[٦]:

ومعنىٰ القاعدة: أن رفع الحرج يقوم علىٰ مبدأ التيسير والتخفيف عن الناس تحقيقًا لمصالحهم ودفعًا للمشقة عنهم، وهذه القاعدة هي دليل علىٰ سماحة الشريعة الإسلامية، وأنها قائمة علىٰ المرونة والتيسير علىٰ الناس.

فالله تعالىٰ جعل مراعاته في الأمة بإرادته بها اليسر دون العسر، وذلك إشارة إلىٰ أن هذا الدين بين حفظ المصالح ودرء المفاسد، في أيسر كيفية وأرفقها، فربما ألغت الشريعة بعض المفاسد إذا كان في الحمل علىٰ تركها مشقة أو تعطيل مصلحة[٧].

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٦٦.

(٢) سورة الحج، الآية رقم: ٧٨.

(٣) سورة البقرة، الآية رقم: ١٨٥.

(٤) سورة المائدة، الآية رقم: ٦.

(٥) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب الدين يسر، حديث رقم: ٣٨، ج١، ص٢٣.

(٦) انظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٦٩.

(٧) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٥، ص٢٢.

وبتفضيل هذا الدين المستتبع تفضيل أهله بأن جعله دينًا لا حرج فيه، لأن ذلك يسهل العمل به مع حصول مقصد الشريعة من العمل فيسعد أهله بسهولة امتثاله، وقد امتن الله تعالىٰ بهذا المعنىٰ في آيات كثيرة في القرآن الكريم[١].

ووجه التعليل بهذه القاعدة المقاصدية: أن رفع الحرج من المقاصد الحاجية، وهي من المقاصد العامة الذاتية التي تقوم عليها الكثير من الأحكام الشرعية، ويعلل بها استئناسًا بأدلتها التي أثبتتها، ويستدل بها كثيرًا في الأحكام الشرعية، فجعل رفع الحرج من القواعد المقاصدية عند الطاهر بن عاشور يرفعها من كونها مبدأ عامة نظريًّا علىٰ كونها أداة تطبيقية حولت عن طريق المعنىٰ العام القابل للتطبيق والإلحاق، وهي تعتبر من أهم القواعد المقاصدية التي سطرها الطاهر بن عاشور.

ومثالها: إباحة أكل الميتة للمضطر فهذه الرخصة بأكل الميتة للمضطر راجعة إلىٰ قاعدة رفع الحرج[٢]، لأن الرخصة هي ما أبيح عند الضرورة تخفيفًا عن المكلفين ورفعًا للحرج عنهم.

أما في المعاملات فيرىٰ ابن عاشور إباحة التعامل مع المخالفين في الدين والعمل معهم في التجارة وغيرها من الأعمال بناء علىٰ قوله تعالىٰ: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾[٣].

فجاءت الآية الكريمة مسوقة مساق التعليل للنهي عن اتخاذ عدو الله أولياء، استثنىٰ الله أقوامًا من المشركين غير مضمرين العداوة للمسلمين وكان دينهم شديد

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج١٧، ص٣٤٩.

(٢) انظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٨٠-٣٨١.

(٣) سورة الممتحنة، الآية رقم: ٨.

المنافرة مع دين الإسلام[١].

وكذلك من أجل التسهيل للرواج شرعت عقود مشتملة علىٰ شيء من الغرر مثل المغارسة والسلم والمزارعة والقراض وقد عدها بعض العلماء رخص باعتبار أنها مستثناة من قاعدة الغرر[٢]، فهذه العقود نظرًا لحاجة الناس إليها فإنه لو لم تصحح لوقع الناس في حرج ومشقة، فشرعها فيه تسهيل لرواج المال بين الناس وتيسير تداوله.

فللمحافظة علىٰ مقصد الرواج شرعت عقود المعاملات لنقل الحقوق المالية بمعاوضة أو تبرع وهي من قسم الحاجي وجعل لزومها حصول صيغ العقود[٣].

القاعدة الثانية: «تجنب ما يناقض السماحة واليسر واجب شرعي»[٤].

ومعنىٰ القاعدة: أن حكمة السماحة في الشريعة أن الله تعالىٰ جعل هذه الشريعة دين الفطرة فهي كائنة في النفوس وسهل عليها قبولها ومن الفطرة النفور من الشدة والإعنات[٥]، فقد قال الله تعالىٰ: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾[٦]، فالسماحة لها أثر عظيم في انتشار الشريعة وطول دوامها، وكان رفع الحرج واجبًا شرعيًّا وكان اليسر من مقاصد الشرع[٧]، فكان تجنب هذا الأصل العام والمقطوع به في الشريعة واجب؛ ولأنه ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فتجنب ما

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٢٨، ص١٥١.
(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٤٦٥.
(٣) المصدر السابق، ص: ٤٦٥.
(٤) حسين، التنظير المقاصدي عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ١٩٥.
(٥) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٧١.
(٦) سورة النساء، الآية رقم: ٢٨.
(٧) حسين، التنظير المقاصدي عن الإمام محمد الطاهر بن عاشور في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ١٩٥

يناقض السماحة يؤدي إلىٰ تحقيق السماحة، فكانت مجانبتها واجب مثله.

ووجه التعليل بهذه القاعدة المقاصدية: أنها من أهم القواعد التفصيلية العملية في أثناء العملية الاجتهادية، وهي بمنزلة الحماية للأحكام الشرعية أن تنالها التشدد والغلو، ومخالفة إرادة الشارع في التخفيف، وجعلها في قاعدة عامة، وهو كون استحضار السماحة، ومنع ما يناقضها، نقل للمعاني المقاصدية من دائرة التنظير إلىٰ دائرة التطبيق العملي، كما أنها من القواعد الوقائية للأحكام الشرعية، وصياغتها ابداع من الطاهر بن عاشور، والاستدلال بها عميق يتطلب من المجتهد الدقة في حماية الأحكام من الغلو، **فالواجب هنا بمرتبتين:**

المرتبة الأولىٰ: في حق المكلف حين يحقق المناط الخاص في تصرفاته.

والمرتبة الثانية: في حق المجتهد الذي يراعي سلامة الاستنباط، ويحافظ علىٰ الأحكام الأصلية عن طريق المآل السليم الذي يراعي السماحة واليسر، واجتناب ما يناقضها.

فهي قاعدة مقاصدية في مرتبة تحقيق السماحة، وهي من المقاصد العامة في السمات التشريعية، ويستأنس بها في الأحكام التي تتطلب حماية المقاصد العامة المتعلقة باليسر والسماحة، كما أن الاستدلال بها سيكون تفصيليًّا، وفيه إضافة نوعية في القواعد المقاصدية، وملحظ عز من نظر فيه وراعاه في التطبيق العملي.

ومثالها: سماحة الشريعة الإسلامية في البيع والشراء والتيسير علىٰ الناس فيها فقد ورد عن النبي ﷺ أنه قال: «رحم الله رجلًا سمحًا إذا باع سمحًا إذا اشترىٰ سمحًا إذا اقتضىٰ»(١).

---

(١) البخاري، صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب السهولة والسماحة في البيع والشراء، الحديث رقم: ١٩٧٠، ج٢، ص٧٣٠.

ثالثًا: القواعد المقاصدية المتعلقة بجلب المصالح ودرء المفاسد.

ومن القواعد المقاصدية المحققة لهذا الأصل الكبير في المقاصد الشرعية التعليل بجملة من المقاصد، **ومنها القواعد الآتية:**

القاعدة الأولىٰ: «الشريعة متطلبة لجلب المصالح ودرء المفاسد»[(١)]:

ومعنىٰ القاعدة: أن الشريعة الإسلامية قائمة علىٰ أصل طلب المصالح ودرء المفاسد، وهو مقصود الشريعة الأعظم، والتعبير بالشريعة فيه دلالة علىٰ أن النصوص الشرعية من الكتاب والسنة جاءت لهذا لمقصد العظيم، والتعبير بمتطلبة، أي: مطلوبة لجلب المصالح وتكميلها، درء المفاسد وتقليلها، وهذ القاعدة إبداع في مجال القواعد المقاصدية إذ هي تصريح قاطع وعام شامل بأن الشريعة جاءت لمثل هذا لغرض العظيم للشارع الحكيم.

ووجه التعليل بهذه القاعدة المقاصدية: بأن هذه القاعدة أساس عام لإعمال المقاصد بأقسامها، والحكم بأقسامها العامة والخاصة والجزئية، فهي عامة شاملة تستحضر عند كل عمل مقاصدي يتطلب التعليل، ثم الاستدلال بها يكون في القضايا العامة، ويكون تطلبها أكبر في المصالح العامة المرسلة، ودرء المفاسد التي تجد للناس في كل زمان ومكان، وهذه القاعدة لها تعلق كبير بالتعليل بالمقاصد؛ إذ التعبير بمتطلبة يعني حقيقة التعليل؛ إذ التعليل هو طلب إثبات المصالح، وطلب الاستدلال بها، وهذه المعاني السابقة مستنبطة من نظرية الطاهر بن عاشور في التعليل بالمقاصد؛ إذ هي منبنية علىٰ بنائه التعليل المقاصدي بأقسامه عنده.

ومثالها: شرع القصاص علىٰ إتلاف الأرواح وعلىٰ قطع الأطراف، وكذلك

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٧٥.

شرع غرم قيمة المتلفت والعقوبة علىٰ الذين يحرقون القرىٰ ويغرقون السلع[(١)]، فهذه الأمثلة تدل علىٰ أن الشريعة الإسلامية جاءت من أجل صلاح العباد ودفع الفساد عنهم.

وقد اعتبر الطاهر بن عاشور طلب الشريعة للمصالح ودرء المفاسد من القواعد الكلية في الشريعة، وثبت ذلك من خلال عموم الأدلة الكلية دلت علىٰ أن مقصد الشريعة الإصلاح وإزالة الفساد، وقد ذكر الأدلة الصريحة علىٰ ذلك فقال: «ومن عموم هذه الأدلة حصل لنا اليقين بأن الشريعة متطلبة لجلب المصالح ودرء المفاسد، واعتبرنا هذا قاعدة كلية في الشريعة»[(٢)].

وقد أشار الطاهر بن عاشور إلىٰ أن المقصد الأعظم من الشريعة هو جلب المصالح ودرء المفاسد، كما أطلق عليه القاعدة الكلية، إذ صرح بذلك فقال: «فقد انتظم لنا الآن أن المقصد الأعظم في الشريعة وهو جلب الصلاح ودرء الفساد، ويحصل ذلك بإصلاح حال الإنسان ودفع فساده، فإنه لما كان هو المهيمن علىٰ هذا العالم كان في صلاحه – أي الإنسان - صلاح العالم وأحواله»[(٣)].

وقد أسس لهذه القاعدة الشاطبي قبل الطاهر بن عاشور في بيانه أن الشريعة جاءت لتحقيق مصالح العباد فقال: «التَّكليف كلّه إمَّا لدرء مفسدة، وإمَّا لجلب مصلحة، أو لهما معًا»[(٤)].

فقول الشاطبي: «التكليف كله...» ينص علىٰ كلية هذه القاعدة، وهو الذي

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٧٥.
(٢) المصدر السابق، ص: ٢٧٥.
(٣) المصدر السابق، ص: ٢٧٦.
(٤) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج١، ص٣١٨.

جرىٰ عليه الطاهر بن عاشور، وهي قاعدة مقاصدية تعليلية تأسس لسلامة استنباط الأحكام ابتداء، والمحافظة علىٰ هذا المقصود أثناء، ومآلا.

وبات التعليل بهذه القاعدة ضرورة لكل فقيه يتصدىٰ للاجتهاد مع المحافظة علىٰ ضوابط هذا التعليل الذي سبق بيانه.

القاعدة الثانية: «إذا تعارضت مصلحتان رجحت المصلحة العظمىٰ»(١):

ومعنىٰ القاعدة: أنه إذا تعارضت مصلحتان، فإنه ينظر إلىٰ أعظمهما فترجح علىٰ الأخرىٰ لما فيها من نفع أكثر ودفع ضر متوقع من ترجح المصلحة الأقل نفعًا، وهذه القاعدة من قواعد الموازنات بين المصالح، وهو ما يسمىٰ بفقه الموازنات.

وترجيح المصلحة العظمىٰ يتحدد باعتبار ما يترتب عن إنفاذها من نفع أو عن تركها من ضرر، فأي المصلحتين كانت أعظم نفعًا عند إنفاذها أو أعم ضررًا عند تركها استوجب هذا الوصف واقتضىٰ بها(٢).

ووجه التعليل بهذه القاعدة المقاصدية: أنها من القواعد الفقهية المقاصدية الترجيحية المثبتة لتقديم المصالح الأعظم عند تعارضها، وهذا من القواعد المقاصدية المنظمة لسير المصالح، والتعليل بها تعليل تطبيقي واسع، وتعتبر دليلًا استئناسيًّا يستدل بها علىٰ الفروع المندرجة تحتها.

ومثالها: تقديم القصاص علىٰ احترام نفس المقتص منه، لأن مصلحة القصاص العظمىٰ في تسكين ثائرة أولياء القتيل لتقع السلامية من الثارات وفي انزجار الجناة عن القتل وفي إزالة نفس شريرة من المجتمع فلو أسقط ولي الدم القصاص

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٩٦.

(٢) حسين، التنظير المقاصدي عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ١٩٨.

زالت أعظم المصالح فبقيت مصلحتان أخريان أحدهما حاصلة من توقع عدم العفو، والأخرىٰ من تحصل استصلاح حال الجاني بالضرب والسجن فلذلك سقط القصاص بالعفو فيما عدا قتل الغيلة وما عدا الحرابة لأن عظم الجريمة رجح جانب مصلحة إزالة نفس ظهر شرها وبعد رجاء خيرها[(١)].

وقد أشار الطاهر بن عاشور إلىٰ أن العز بن عبد السلام بين ذلك في كتابه القواعد، وأن تقديم أرجح المصلحتين هو الطريق الشرعي، وأن درء أرجح المفسدتين كذلك فإذا حصل التساوي من جميع الوجوه فالحكم التخيير[(٢)].

القاعدة الثالثة: «الشريعة تحافظ أبدًا علىٰ المصلحة المستخف بها»[(٣)].

ومعنىٰ القاعدة: أنه سواء كانت المصلحة عامة أم خاصة، حفظًا للحق العام أو للحق الخاص الذي غلب عليه هوىٰ الغير وهواه هو نفسه، فالشريعة تحافظ عليها أبدا[(٤)].

القاعدة الرابعة: «تشريع جلب المصالح ليس فيه تحصيل مفسدة»[(٥)].

ومعنىٰ هذه القاعدة الفقهية المقاصدية: بأن تشريع درء المفاسد ليس فيه إضاعة مصلحة، بل التشريع كله جلب مصالح، ويعلل ذلك بأن طرف المفسدة المغمور في جانب المصلحة الغمرة أو طرف المصلحة المغمور في جانب المفسدة الغامرة لا يؤثر علىٰ نظام العالم، وإذا تعطل حصول الأثر بوجود مانع تأثير المؤثر لم يبق عبرة بوجود المؤثر[(٦)].

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٩٦.
(٢) المصدر سابق، ص: ٢٩٧.
(٣) المصدر السابق، ص: ٢٩٦.
(٤) المصدر السابق، ص: ٢٩٦.
(٥) المصدر السابق، ص: ٢٨٩.
(٦) المصدر السابق، ص: ١٨٩

القاعدة الخامسة: «قيام الشريعة علىٰ جلب المصالح ودرء المفاسد»[(١)].

ويتفرع عن هذه القاعدة بأن المصالح قد تكون عامة أو خاصة، فالأولىٰ هي ما فيه صلاح عموم الأمة أو الجمهور والثانية هي ما فيه نفع الآحاد باعتبار صدور الأفعال آحادهم ليحصل بإصلاحهم صلاح المجتمع المركب منهم[(٢)]، ولذلك فالشريعة قائمة علىٰ جلب المصالح بمختلف أنواعها.

أما المفسدة هي ما قابل المصلحة وهي وصف للفعل يحصل به الفساد أي الضر دائمًا أو غالبًا للجمهور أو للآحاد[(٣)].

فعلىٰ الفقيه عند النظر في الأفعال أن يقدر ويقارن بين نسبة ما ينتج عن إنفاذها أو تركها من نفع وضر فإذا غلب جانب النفع كان الفعل مصلحة، وإذا غلب جانب الضر كان الفعل مفسدة وقضي بتركه[(٤)].

وقد أشار الطاهر بن عاشور أن المنهيات كلها مشتملة علىٰ المفاسد، وقد فقد جاء في القرآن ذكر الفواحش واللمم والكبائر وجاءت ألفاظ المنهيات صريحة واضحة في ذلك[(٥)]، وكلها داخلة في المفاسد التي يجب درئها ودفعها لما فيها من ضرر عظيم قد يلحق بالأمة.

القاعدة الخامسة: «المصالح القطعية والظنية نتائجها معتبرة»[(٦)].

ومعنىٰ هذه القاعدة الفقهية المقاصدية: ففي نظر الطاهر بن عاشور أن هذه

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٧٥.
(٢) المصدر السابق، ص: ٢٧٩.
(٣) المصدر السابق، ص: ٢٧٩.
(٤) حسين، التنظير المقاصدي عند الطاهر بن عاشور، مصدر سابق، ص: ١٩٦.
(٥) المصدر السابق، ص: ٢٩٠.
(٦) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣١٥.

القاعدة تعطىٰ حكم المصالح القطعية والظنية، وأن المصلحة معتبرة إذا ظهرت بأن نتائجها قطعية أو ظنية أما إذا كانت وهمية فلا اعتبار لها[(١)].

رابعًا: القواعد القائمة علىٰ الحقوق:

ومن القواعد المقاصدية التي تقوم علىٰ المحافظة علىٰ الحقوق ما يأتي:

القاعدة الأولىٰ: «الحقوق الثابتة للإنسان في نفسه ولا تعلق لها بغيره فتصرفه فيها بالإسقاط صحيح»[(٢)].

القاعدة الثانية: «حقوق ثابتة للإنسان ليس لأحد إسقاط حقه فيه لأن حقه ثابت مع حق غيره»[(٣)].

ومن خلال القاعدين يبين الطاهر بن عاشور أن المحافظة علىٰ أنواع المصالح باعتبار تصرف الناس فيها بالاتساع والتضييق تجعل لكل أحد الاختيار في حقوقه الذاتية الثابتة له علىٰ غيره، فله أن يسقطها إن شاء، لأن كونها حقوقًا له، وكونها مطالبًا بها غيره، تحوم حوله مظنة حرصه علىٰ تقاضيها، فالشريعة تكله إلىٰ الداعي الجبلي هو داعي حب النفس والمنافسة في الاكتساب فالإسقاط لا يكون إلا لغرض صحيح، فإن تجاوز ذلك الحد، فاختل الداعي الجبلي، سمي سفهًا يمنع صاحبه من التصرف[(٤)].

وقد وضح ابن عاشور ما يرجع إلىٰ الحقوق الثابتة للإنسان في نفسه، وكذلك ما يعود منها إلىٰ قسمي المصلحة، فليس لأحد إسقاط حقه فيها، لأن حقه ثابت مع

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣١٥.

(٢) المصدر السابق، ص: ٢٩٥

(٣) المصدر السابق، ص: ٢٩٥

(٤) خوجه، بين علمي أصول الفقه ومقاصد الشريعة، مصدر سابق، ص: ٩٨.

حق غيره[١].

خامسًا: قاعدة: «حفظ الأنساب»[٢].

تعد قاعدة حفظ الأنساب من القواعد المهمة التي ذكرها ابن عاشور وهي داخلة في قسم الضروري الذي يعود إلىٰ مجموع الأمة.

وقد ذكر ابن عاشور قاعدة حفظ الأنساب في منع المساواة المرأة للرجل في إباحة تعدد الأزواج، إذ لو أبيح للمرأة لما حصل حفظ لحاق الأنساب[٣].

وينشأ عن مراعاة أصول تشريعية تعتبر إجراءها أرجح من إجراء المساواة، وتعرف هذه الأصول بالقواعد.

من خلال العرض السابق للقواعد المقاصدية عند الطاهر بن عاشور والتعليل بها يتضح الأمور الآتية:

أولًا: أن الطاهر بن عاشور أسس للقواعد المقاصدية التي تنشأ عن التعليل بالمقاصد العامة والخاصة والجزئية.

ثانيًا: أن الطاهر بن عاشور القواعد المقاصدية عرض مقاصد الشريعة بطريقة قواعدية تتناول تثبيت التعليل المقاصدي علىٰ هيئة قواعد كلية عامة.

ثالثًا: تميزت القواعد المقاصدية عند الطاهر بن عاشور بالواقعية وملامسة حاجات المجتمعات المعاصرة، مما ميز منه الطاهر بن عاشور في عرض المقاصد.

رابعًا: تميزت القواعد المقاصدية عند الطاهر بن عاشور بالتجديد في الصياغة والمضمون، مما يشكل تجديدًا في علم المقاصد، وتجديدًا في التعليل المقاصدي

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٩٨.

(٢) المصدر السابق، ص: ٣٣٥.

(٣) المصدر السابق، ص: ٣٣٥.

علىٰ سبيل التقعيد.

خامسًا: أخذ التعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور المنحىٰ القواعدي مما أكسبها اتساعًا ودقة، خاصة في القواعد المقاصدية الخاصة.

سادسًا: التفات الطاهر بن عاشور إلىٰ القواعد المقاصدي الاستئناسية المتعلقة بالفطرة بمعناها العام وبمعناها الخاص، وهو ما لم يسبق إليه من قبل.

الفصل الثاني
التعليل بالمقاصد العامة عند الطاهر بن عاشور

المبحث الأول: التعريف بالمقاصد العامة عند الطاهر بن عاشور ومميزاتها والفرق بينه وبين غيره من علماء المقاصد في تقسيم المقاصد، والتعليل المقاصدي العام.

المطلب الأول: التعريف بالمقاصد العامة عند الطاهر بن عاشور ومميزاتها والمنهج المعتمد في التعليل بالمقاصد العامة عنده.

المطلب الثاني: الفرق بين المقاصد العامة عند الطاهر بن عاشور وغيره من علماء المقاصد، والتعليل المقاصدي العام.

المبحث الثاني: التعليل بالمقاصد العامة باعتبار أصل التشريع عند الطاهر بن عاشور:

المطلب الأول: التعريف بالمعاني الحقيقية والعرفية العامة.

المطلب الثاني: ضوابط المعاني الحقيقية والمعاني العرفية.

المطلب الثالث: تطبيقات التعليل بالمعاني الحقيقية والعرفية.

المبحث الثالث: التعليل بالمقاصد العامة باعتبار نوعها عند الطاهر بن عاشور.

المطلب الأول: التعليل بالمقاصد العامة عند الطاهر بن عاشور باعتبار ابتناء المقاصد علىٰ وصف الشريعة الأعظم، وهو: الفطرة.

المطلب الثاني: التعليل بالمقاصد العامة باعتبار بيان المصلحة والمفسدة، وطلب الشارع للمصالح عند الطاهر بن عاشور.

الفرع الثاني: التعليل بمقصد: «ليست الشريعة بنكاية»، بل إرادة الصلاح عند الطاهر بن عاشور.

الفرع الثالث: التعليل بمقصد استحضار الوازع، وأنواعه: الجبلية والدينية والسلطانية عند الطاهر ابن عاشور.

المبحث الخامس: التعليل بالمقاصد العامة المتصلة بأدوات الاستنباط المقاصدي (آليات الاجتهاد المقاصدي العامة) عند الطاهر بن عاشور.

المطلب الأول: التعليل المقاصدي المتعلق بأدوات المقاصد الاستنباطية العامة عند الطاهر بن عاشور.

الفرع الأول: التعليل بمقصد وجوب الاجتهاد عند الطاهر بن عاشور.

الفرع الثاني: التعليل بمقصد أن أحكام الشريعة قابلة للقياس عليها باعتبار العلل والمقاصد القريبة والعالية.

المطلب الثاني: التعليل المقاصدي العام بالمقاصد الاستنباطية الخاصة عند الطاهر بن عاشور.

الفرع الأول: التعليل بمقصد أداة سد الذرائع عن الطاهر بن عاشور.

الفرع الثاني: التعليل بمنع التحيل علىٰ إظهار العمل في صورة مشروعة مع سلبه الحكمة المقصودة للشريعة عند الطاهر بن عاشور.

الفرع الثالث: التعليل بأداة الرخصة الشرعية: عامة أو خاصة عند الطاهر بن عاشور.

المبحث الأول
التعريف بالمقاصد العامة عند الطاهر بن عاشور ومميزاتها والفرق بينه وبين غيره من علماء المقاصد في تقسيم المقاصد، والتعليل المقاصدي العام

سيتم في هذا المبحث تناول التعريف بالمقاصد العامة عند الطاهر بن عاشور كما أوردها في كتابه مقاصد الشريعة، وسائر كتبه كالتحرير والتنوير، وبيان مميزاتها التي امتاز بها، وبيان الفرق بين منهجه في المقاصد العامة وبين منهج عدد من علماء المقاصد، وهم الشاطبي والعز بن عبد السلام، وعلال الفاسي.

وبيان التعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور بهذه المقاصد العامة وضوابطها وتطبيقاتها، وبيان الفرق بينه وبين غيره من علماء المقاصد بمنهج هذا التعليل والفروقات المنهجية والعلمية بينهم، بيانًا لما امتاز به الطاهر بن عاشور في منهجه المتفرد، والذي يشكل إضافة في التعليل بالمقاصد العامة، وانفراده بها دون غيره.

المطلب الأول: التعريف بالمقاصد العامة عند الطاهر ابن عاشور ومميزاتها والمنهج المعتمد في التعليل بالمقاصد العامة:

الفرع الأول: التعريف بالمقاصد العامة عند الطاهر بن عاشور.

عرف الطاهر ابن عاشور المقاصد العامة تعريفًا يمكن من خلاله استخلاص منهجه في المقاصد والمنحىٰ الذي نحاه في ترتيبها وتقسيمها، مع تعليق الباحثة علىٰ صنيعه في هذه المقاصد العامة، وإعادة ترتيبها بما يتناسب مع طبيعة الرسالة، في

مجموعات متناسبة تراعي هذه المقاصد العامة من وجهة نظره.

وقد عرف الطاهر بن عاشور المقاصد العامة بأنها: «هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا: أوصاف الشريعة، وغاياتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضًا معانٍ من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام وليست ملحوظة في أنواع كثيرة منها»[(١)].

ما ذكره الطاهر بن عاشور هو أقرب ما يكون إلىٰ الشرح لمعاني المقاصد العامة معرجًا علىٰ حقيقتها ثم مبينًا أنواعها التي بثها دون تقسيم مناسب يلم شملها، ويقرب تناولها، وهو ما حاولت الباحثة أن تفعله في هذا الفصل.

حيث شمل تعريف ابن عاشور العديد من الأمور التي ظهرت في منهجه في عرض المقاصد ومنها بيان أن المقاصد العامة تتمثل في بيان المعاني والحكم العامة التي أرادها الشارع، وتظهر في التصرفات الشرعية، وهذا المعاني تثبت بمسالك الحكمة الشرعية التي تثبت بها العلة الشرعية من نص أو إجماع أو سبر وتقسيم أو مناسبة، ونحو ذلك من مسالك إثبات الحكمة العامة، لتثبت هذه الحكم العامة ثم يتم الاستدلال بها استدلالًا تأسيسيًّا أصليًّا أو تأسيسيًّا بيانيًّا بتخصيص العام أو تقييد المطلق، أو بيان المجمل، أو أن يكون الاستدلال استئناسيًّا تأكيديًّا، ليظهر التعليل بالمقاصد العامة عند الطاهر بن عاشور بمرحلتيه بضوابطه الخاصة التي تحقق الغاية من التعليل المقاصدي العام عنده.

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٥١.

فقوله: «هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة...»:

والمعاني والحكم: هي المقاصد العامة التي حقيقتها معان وحكم عامة، وأساس هذه المقاصد ملاحظتها واستقراؤها، وهو الذي عبر عنه الطاهر بن عاشور بقوله: «الملحوظة في جميع أحوال التشريع أو معظمها»، فإن هذه المقاصد العامة تقسم إلىٰ قسمين:

القسم الأول: معان وحكم مضطردة بحيث تكون ملاحظتها من خلال جميع الأحكام الشرعية، كمقصد ابتناء المقاصد علىٰ وصف الشريعة الأعظم وهو الفطرة، ومقصد المصلحة والمفسدة وطلب الشريعة للمصالح، ومقصد السماحة وهو أول أوصاف الشريعة وأكبر مقاصدها، ومقصد عموم شريعة الإسلام، وغيرها من المقاصد العامة التي ذكرها الطاهر بن عاشور.

القسم الثاني: معان وحكم أغلبية بحيث تكون ملاحظتها في معظم الأحكام الشرعية، كمقصد المساواة، ومقصد أن الشريعة ليست بنكاية، ومقصد الشريعة من التشريع: تغيير وتقرير، ومقصد نفوذ التشريع واحترامه بالشدة تارة والرحمة أخرىٰ، مقصد الوازع جبلية ودينية وسلطانية، ومقصد سد الذرائع، ومقصد منع التحيل علىٰ إظهار العمل في صورة مشروعة مع سلبه الحكمة المقصودة للشريعة، ومقصد نوط الشريعة بالضبط والتحديد، ومقصد رخصة: عامة وخاصة، ومقصد أن أحكام الشريعة قابلة للقياس عليها باعتبار العلل والمقاصد القريبة والعالية، وغيرها من المقاصد الأغلبية.

كما أن كلام الطاهر بن عاشور يشمل في المقاصد العامة أحكام العبادات والمعاملات والمناكحات وأحكام السياسة الشرعية والعقوبات علىٰ حد سواء،

فيقصد بها أن الأحكام الشرعية معللة بالحكمة العامة التي فصلها، وسيأتي تقسيمها وترتيبها، وهي تلاحظ في جانب العبادات والمعاملات وغيرهما، وقد ظهر التعليل المقاصدي العام لسائر أنواع الأحكام، بشقيه الإثبات لها ثم الاستدلال بها عن طريق التطبيقات.

ولذلك حاولت الباحثة إظهار هذه المقاصد العامة عنده، والتي سلك فيها مسلكًا يختلف عن سابقيه ممن كتب في المقاصد الشرعية وتقسيماتها، وقد ظهر إثباته لهذه المقاصد جليًّا في عناوين وضعها تصلح للعبادات والمعاملات علىٰ حد سواء.

وقوله: «فيدخل في هذا: أوصاف الشريعة، وغاياتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضًا معانٍ من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام وليست ملحوظة في أنواع كثيرة منها»(١).

وقد وقفت الباحثة طويلًا أمام كلام الطاهر بن عاشور هذا في تفصيل أنواع المقاصد العامة، وبين صنيعه في عرض المقاصد، وحاولت أن تفهم ما فعله وفق ما عرضه من تقسيم ذكره في التعريف الأساسي له.

حيث فرق الطاهر بن عاشور بين غايات كبرىٰ وهي التي تسمىٰ بالمقاصد العالية، ومعان لا يخلو منها التشريع، ومعان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، وليست ملحوظة في أنواع كثيرة منها.

وهذا الصنيع من الطاهر بن عاشور خالف فيه من سبقه الذي عرض المقاصد كالشاطبي باعتبارها وضع الشريعة إلىٰ ضروري وحاجي وتحسيني، وباعتبار التكليف بمقتضاها، وكون اللغة أداة هذه المقاصد وأخيرًا دخول المكلف تحت

---

(١) خوجه، بين علمي أصول الفقه ومقاصد الشريعة، مصدر سابق، ص٢١.

مقتضىٰ التكليف بها.

وكالعز بن عبد السلام حيث توجه تأصيله المقاصدي علىٰ البحث الكلي في قواعد المصالح والمفاسد، وقواعد الغايات من كل، وقواعد لتعارض المصالح بعضها مع بعض، وكذلك وضع قواعد لتعارض المفاسد بعضها مع بعض، ووضع قواعد التعارض بين المصالح والمفاسد، عن طريق منظومة تفصيلية لبيان حقيقة المقاصد عنده، وكأن الشاطبي وضع الإطار النظري للمقاصد بأقسامه الأربعة، وقام العز بن عبد السلام بوضع النظرية التطبيقية التفصيلية للمقاصد، والتي أساساها المصالح والمفاسد، وقواعدها الناظمة لضبط سلوك المكلف ليدخل تحت مقتضاها.

وقد شمل كذلك أوصاف الشريعة وغاياتها التي تضمن النفع والصلاح للناس، وأنها لا تختص بنوع خاص من الأحكام، وهذه الأوصاف قد فصلها ابن عاشور في عرضه للمقاصد العامة.

وقد عرض الطاهر بن عاشور هذه المقاصد في ثلاثة وعشرين مقصدًا مرسلة عن التقسيم، ولا يظهر رابط لهذه المقاصد العامة، وبعضها يعتبر أعم من البعض الآخر، وقد توسع الطاهر بن عاشور في هذه المقاصد علىٰ خلاف ما فعله الشاطبي والعز بن عبد السلام وغيرهما، وتوسع فيهما توسعًا كبيرًا، مما جعل الباحثة تقوم بتنظيم وترتيب هذه المقاصد وفق نظرية التعليل المقاصدي العام عنده، ولكي تتدرج هذه المقاصد العامة وفق مستوياتها، لتقوم الباحثة بإثباتها، وعرضها، وبيان ضوابط الاستدلال بها ليتحقق التعليل المقاصدي بها بشقيه الإثباتي، والاستدلالي.

وقد اقترحت الباحثة أقسامًا ثلاثة من خلال تعريف الطاهر بن عاشور للمقاصد العامة، ومن خلال عرضه لهذه المقاصد، وعلىٰ النحو الآتي:

القسم الأول: المقاصد العامة المتعلقة بأصل التشريع، وهي التي تجمع المقاصد الحقيقية والعرفية، وما يتعلق بالمصلحة والمفسدة والمقاصد العامة التي تحقق إثباتها والعمل بها، وهي المقاصد العامة باعتبار ذاتها، وباعتبار نوع المصلحة والمفسدة إلىٰ رتب المقاصد، ضروري وحاجي وتحسيني.

القسم الثاني: المقاصد العامة المتعلقة بالسمات التشريعية العامة الإجمالية، وهي التي عبر عنها الطاهر بن عاشور بقوله: «أوصاف الشريعة» وهي المقاصد العالية، كالسماحة وعموم الشريعة والمساواة والحرية وغيرها.

القسم الثالث: المقاصد العامة المتعلقة بتحقيق المقاصد العامة عن طريق أدوات الاستنباط وآليات الاجتهاد، وهذه التي عبر عنها بقوله: «ويدخل في هذا أيضًا معانٍ من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام وليست ملحوظة في أنواع كثيرة منها»، وهي في مرتبة ثالثة كواجب الاجتهاد، وسد الذرائع، ومنع التحيل والرخصة، وغيرها من المقاصد العامة المتصلة بالأدوات الاستنباطية.

إذ المقاصد العامة عنده: الأصلية الأساسية ثم الأوصاف التشريعية العامة، ثم المقاصد العامة المتعلقة بالأدوات الاستنباطية، وهي أدوات الاستنباط المقاصدي والمكملة للقسمين الأوليين.

والظاهر أن ما فعله الطاهر بن عاشور من توسع في المقاصد العامة أعطىٰ المقاصد العامة بُعدًا جديدًا عمن سبقه، فقد اقتصرت عند من سبقه علىٰ البعد أصل التشريع فحسب، غير أن الطاهر بن عاشور أضاف إليها بعدين مهمين هما: السمات التشريعية الإجمالية، وأدوات الاستنباط المقاصدي العام، وهي إضافة مهمة في المقاصد العامة والتعليل المقاصدي العام.

الفرع الثاني: مميزات المقاصد العامة عند الطاهر ابن عاشور والملاحظات العامة عليها:

لقد تميزت المقاصد العامة بتقسيماتها ومضمونها بمميزات خاصة ظهرت في الفكر المقاصدي للطاهر ابن عاشور، وهذه المميزات يمكن استنتاجها من خلال استقراء منهجه في مقاصد الشريعة الإسلامية، ومن خلال كتابه مقاصد الشريعة، وبقية الكتب، وكتاب التحرير والتنوير، وهي كالآتي:

أولًا: تقوم المقاصد العامة عند الطاهر بن عاشور علىٰ استقراء تصرفات الشريعة من خلال استقراء الأدلة من نصوص الكتاب والسنة، وأن هذه المقاصد العامة مستقرأة من خلال بيان الشارع الواسع والتفصيلي في الأحكام، وبعض هذه المقاصد العامة نص عليها الشارع صراحة، وبعضها استفيد من خلال النظر الكلي للجزئيات الشرعية(١).

وتتميز هذه المقاصد العامة بكونها منصوص عليها بالكتاب والسنة والإجماع، وسائر مسالك الحكمة العامة، إذ هذه المقاصد العامة يتطلب إثباتها مسالك حكمة كمسالك العلة، والتي تعني أدلة إثبات العلة أو أدلة إثبات الحكمة، ولا ريب أن هذه المقاصد العامة ثابتة بهذه المسالك النصية، أو المسالك الاجتهادية بالسبر والتقسيم، وبيان المناسبة والطرد والدوران.

وواضح أن الطاهر بن عاشور راعىٰ أثناء استقرائه لهذه المقاصد العامة ملاحظة أدلة إثباتها.

ويتضمن هذا الاستقراء لهذه المقاصد العامة بيان المقصود منها، وبيان

---

(١) انظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص١٩٠.

حدودها ومجالاتها، وبيان الحكم هذه الحكم العامة بأقسامه التي لأجلها شرع الحكم، فهو أساس مهم لبناء المقاصد العامة، التي هي لب علم المقاصد.

ثانيًا: لقد تميزت المقاصد العامة عند الطاهر بن عاشور بالشمولية للمقاصد الأصلية والتبعية والخادمة لهما من حيث الاستنباط، فواضح من خلال استقراء هذه المقاصد العامة أنها أوسع دلالة مما استقرأه الإمام الشاطبي وغيره، فهي شاملة للمقاصد العامة بذاتها ونوعها من حيث المصلحة والمفسدة، وتابعة لها وهي السمات التشريعية العامة المستنبطة منها، ثم ما يضبط إيقاع استنباطها، وهي الوسائل الاستنباطية التي جعلها الطاهر بن عاشور من المقاصد العامة في عرضه لهذه المقاصد(١).

ثالثًا: من أبرز ما تميزت به المقاصد العامة عند الطاهر بن عاشور هو علىٰ شمولها المعاني والحكم التشريعية فيها والاستدلال بها علىٰ وجه يحقق غايات الشرع، وذلك يلحظ من خلال التوسع الكبير في المقاصد العامة علىٰ نحو أدخل فيه الغايات والحكم والصفات التشريعية العامة ولأدوات الاجتهادية المحققة للمقاصد العامة، فحكم الوسيلة في المقاصد العامة لها حكم المقصد العام(٢).

رابعًا: توسع الطاهر ابن عاشور في المقاصد العامة فقد تنوعت فكان منها ما يرجع إلىٰ ذات المصلحة وطلب الشريعة للصلاح ودرء الفساد في كل أحواله، وكذلك ذكر من المقاصد العامة التي تعد من السمات المقاصدية المهمة والمقاصد الاجتهادية الاستنباطية.

خامسًا: اعتمد الطاهر بن عاشور في بنائه للمصالح وأنواعها علىٰ الاجتهاد

---

(١) انظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٥١-٤٠٩.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص٢٥١.

المقاصدي فظهر في عرضه للمقاصد العامة اعتماده علىٰ الاجتهاد، إذ جعل أول وسيلة له أن المقاصد العامة مرتبطة بواجب الاجتهاد، وقد عده فرض كفاية علىٰ الأمة بمقدار حاجتهم له وأظهر أهميته في معالجة الحوادث والنوازل التي تطرأ للناس[١]، وهذا واضح جدًّا من خلال معالجته لهذه المقاصد العامة وتفصيلاتها وتطبيقاتها الجزئية.

سادسًا: تميز تأصيل الطاهر بن عاشور للمقاصد العامة ومجالاتها، وضوابطها وتطبيقاتها، أنه ربطها بأصول الفقه من خلال اعتماده ورجوعه إلىٰ قواعد أصولية مقاصدية كقاعدة الحيل وسد الذرائع وبين وجه المصلحة منها، وأثرها في مقصد الشريعة الإسلامية ودورها في معالجة نتائج الأفعال[٢]، وجعل هذه القواعد المقاصدية بمنزلة المقاصد العامة المكملة للمقاصد العامة الأصلية والتشريعية العامة، وهذا التفات دقيق من الطاهر بن عاشور أن المقاصد العامة لا يمكن تأصيلها ولا وضع مجالاتها ولا ضبطها في التأصيل أو في التطبيق إلا من خلال القواعد الأساسية في أصول الفقه لتكون منسجمة الضبط بين أصول الفقه وقواعده، وبين ما نتج عنه من استقراء مقاصد عامة جاءت لتحقق مرادات الشارع وفق هذه القواعد المنضبطة، وهذا القدر من التقدم في الفهم العميق لمقاصد الشريعة جعلها مؤصلة تأصيلًا دقيقًا يستصحب معه القواعد القارة، والأدوات الأصولية الضابطة لهذه المقاصد العامة مما يجعل منسجمة مع الأدلة الشرعية علىٰ اختلافها، ومتكاملة ومتعاضدة لتحقيق الاستنباط الصحيح، والنظر الأصولي الصحيح، وهو صحيح النظر الذي من خلاله يتوصل بالدليل إلىٰ الحكم الشرعي.

---

(١) انظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٤٠٨.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص٣٥٣-٣٧٠.

سابعًا: تشعب الطاهر بن عاشور في عرض المقاصد العامة تشعبًا استحضر معه العديد من القواعد الشرعية العامة، والمبادئ الكلية، والكليات الشرعية، التي جعلت المقاصد العامة عند الطاهر بن عاشور مظلة التشريع العام، بسعته وشموله، وهو ما حاول فعله عند عرضه لهذه المقاصد بشمولها(١)، وهذا التوسع الشمولي يبدو في بادئ الرأي أنه توسع غير مقصود، والمحقق يدرك أنه توسع أراد منه الطاهر بن عاشور إثبات شمولية الشريعة وعموها من خلال هذه المقاصد العامة مما جعل متوسعة علىٰ النحو الذي سيأتي بيانه وتفصيله في هذا الفصل.

ثامنًا: تميزت المقاصد العامة عند الطاهر بن عاشور بالتوسع في التأليف في كتابه مقاصد الشريعة حيث استغرقت هذه المقاصد أكثر الكتاب، وما ذكره بعدها من مقاصد خاصة لم تشكل إلا جزءًا يسيرًا من كتابه مقاصد الشريعة، مما يدل عل سعة فكرته المقاصدية العامة وتوسعها من الناحية الكمية في التأليف في كتابه المذكور(٢).

تاسعًا: أبدع الطاهر بن عاشور إذ ابتكر مقاصد عامة خاصة به، لم يسبق إليها من حيث هي، ومن حيث أنواعها، وتفصيلاتها، وأبدع إذ كان واضعًا لنظرية موازية لما وضعه الشاطبي، والغريب أن بين الشاطبي والطاهر بن عاشور زمنًا بعيدًا، ولكنا لم نجد محاولات لتطوير ما وضعه الشاطبي أو قرره أو قسمه.

أما ما يتعلق بما لاحظته الباحثة من خلال عرض الطاهر بن عاشور للمقاصد العامة، فيمكن إبرازه في النقاط الآتية:

أولًا: من خلال استعراض المقاصد العامة، ظهر عدم وجود ترتيب للمقاصد العامة حيث سردها الطاهر بن عاشور دون وضع أساس لتقسيم ينظم ورودها أو

---

(١) انظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص٢٥١-٤٠٩.

(٢) انظر: المصدر السابق.

تقسيمات تسهل عرضها، وقد ظهر أنه يعرض المقاصد الأصلية ثم الثانوية ثم الاستنباطية بدون ضابط يضبطها، وهو الذي جعل الباحثة تعيد الترتيب وفق نظرية التعليل المقاصدي عنده، والذي سوغ للباحثة ذلك أنها لا تعرض مجرد عرض للمقاصد عنده، بل هي تقوم باستقراء هذه النظرية، وهذا التعليل من خلال ما سطره في كتبه، وبناء هذه النظرية عنده تتطلب استنتاجًا وتجديدًا وابتكارًا في بنائها وتركيبها علىٰ نحو يوضح لنا منظومة التعليل المقاصدي وفق جمع خيوطها من كلامه المرسل، وهو ما أرسله في الضوابط العامة بدون تقسيم أو ضابط عام مناسب، وهو ما حاولت الباحثة فعله.

وحتىٰ يتم التنظيم للمقاصد العامة ليسهل بعدها إثباتها، والتدليل عليها وفق مسالك الحكمة العامة النصية والاجتهادية، ثم بيان مجالاتها، وضوابطها، فعرض المقاصد العامة كان مرسلا.

ثانيًا: ترتيبًا علىٰ ما سبق فإنه قد يعترض معترض فيقول: إن ما ذكره الطاهر بن عاشور في السمات التشريعية العامة، والأدوات الاستنباطية ليس مقاصد عامة، وهذا الظن نتج من الطريقة المرسلة التي تم فيها عرض هذه المقاصد بدون ترتيب ولا تبويب، ويقال: إن صنيع الطاهر بن عاشور يدل علىٰ أنه أرادها كلها مقاصد عامة علىٰ مراتب، والدليل علىٰ ذلك نصه علىٰ هذه المراتب في التعريف دون أن يقسمها مما جعل ترتيبها من الباحثة تكميلًا لصنيعه.

ثالثًا: لم يظهر استفادة الطاهر بن عاشور من الشاطبي في المقاصد العامة إلا في أنواع المصلحة والمفسدة باعتبار الضروري والحاجي والتحسيني، وإن كان استقلال الطاهر بن عاشور بنظريته في المقاصد العامة وفق ما سبق، إلا أن هذا كان يمكن معه للطاهر أن يستفيد من نظرية الشاطبي ويبني عليها، وهو ما لم نجده عنده

في المقاصد العامة في مقاصد المكلفين والمقاصد اللغوية.

رابعًا: عدم الترتيب الكلي والجزئي في عرض المقاصد العامة، فكنا نود أن يضع تحت كل مقصد عام مقصده التبعي عقبه، ويعلل اندراجه تحته، وعلاقته به، فمثلًا مقصد نفوذ التشريع واحترامه بالشدة تارة والرحمة تارة أخرىٰ مرتبط بالمقصد التبعي أن: ليست الشريعة بنكاية، وبالمقصد الجزئي المتمثل بمراتب الوازع جبلية ودينية وسلطانية.

خامسًا: هناك تكرار واضح بين المقاصد التي ذكرها الطاهر بن عاشور كما ظهر في المثال السابق، وتنظيم المقاصد العامة كان يقتضي ترك التكرار، وإدخال المقاصد التبعية تحت المقصد العام دون إفراد له.

سادسًا: من خلال عرض المقاصد العامة كان يؤمل أن يفرد الطاهر بن عاشور ضوابط خاصة لكل مقصد تضبط تطبيقه في استنباط الأحكام الشرعية في الفروع الفقهية الحادثة أو التعامل مع الأحكام الثابتة وتفسيرها تفسيرًا مصلحًا وفق هذه المقاصد العامة؛ إذا إن إثبات المقاصد العامة مهم، وتحديد مجالاته أهم، ولكن إجراء التعدية والتعليل بها يتطلب وضع ضوابط نأمن معها عدم الاعتداء علىٰ النصوص الشرعية القطعية أو النصوص الشرعية الجزئية في مسائل الأحكام، وقد ذكرها الطاهر بن عاشور ضمن كلامه المرسل عن المقاصد العامة.

وقد حاولت الباحثة أن تستنتج هذه الضوابط التي بثها الطاهر بن عاشور في عرضه لهذه المقاصد، وهو ما التزمته في كل مقصد من المقاصد العامة ضبطًا للمقصد العام، وضبطًا للاستدلال بها تكميلًا للتعليل المقاصدي العام المتضمن لإثبات الحكمة العامة ثم تعديتها إلىٰ المحال الجديدة.

سابعًا: من خلال النظر في المقاصد العامة عند الطاهر بن عاشور يجد الناظر

أنها تركزت علىٰ المقاصد الذاتية فقط للشريعة نفسها، بعيدًا عن مقاصد المكلفين من حيث التقسيم والتدليل، ومقاصد المكلفين للتكليف بمقتضاها، وهو جانب لم يظهر عنده، وقد وجدنا الشاطبي راعاه مراعاة تامة تأصيلًا للتقسيمات العامة لنظرية المقاصد عنده.

ثامنًا: عني الطاهر بن عاشور بالمقاصد الذاتية والمصلحة والمفسدة، غير أنه لم يعن في المقاصد العامة بالمقاصد اللغوية، وتفصيلاتها، والسياق وأثره في المقاصد العامة، مما جعل عرض الطاهر بن عاشور مقتصرًا علىٰ النواحي الذاتية الموضوعية دون اللغوية وتأثيرها علىٰ المقاصد العامة.

الفرع الثالث: المنهج المعتمد في عرض التعليل المقاصدي العام عند الطاهر ابن عاشور.

سلكت الباحثة منهجًا مقترحًا في عرض بناء التعليل في المقاصد عند الطاهر بن عاشور والاستدلال به حيث قامت بالتأصيل للتعليل المقاصدي، ثم التفصيل في المقاصد العامة من خلال وصف المقصد العام للمقصد، ثم بيان مجالات التعليل المقاصدي العام وموضوعاته التي تندرج تحته، واستنتاج الضوابط عنده في كل مقصد عام.

وتميز الطاهر ابن عاشور في التعليل المقاصدي العام بضبطه عن طريق المصالح، وقد جعله معيارًا للتمييز بين المصلحة والمفسدة، وذلك حتىٰ يكون التعليل المقاصدي العام موافقًا لمقصود الشارع، ثم التطبيق العملي للتعليل بالمقاصد العامة من خلال بيان التطبيق للمقصد عند الطاهر بن عاشور، وبيان وجه التعليل المقاصدي العام ونوعه، وكيفية الاستدلال به من خلال التطبيقات التي

ذكرها في كتبه، وخاصة في تفسير: «التحرير والتنوير».

ولتحقيق التعمق في دراسة المقاصد العامة والخاصة عند الطاهر بن عاشور وضعت الباحثة منهجًا متدرجًا لدراسة كل مقصد من هذه المقاصد ليظهر فيه التعليل المقاصدي عنده والتركيب من شقي إثبات الحكمة العامة ثم الاستدلال بها استدلالًا مناسبًا يحقق مقصود الشارع، ووفق المنهجية الآتية:

أولًا: بيان المقصد العام، ومعناه، وأدلة إثباته.

ثانيًا: مجالات المقصد العام عند الطاهر بن عاشور.

ثالثًا: ضوابط الاستدلال بالمقصد العام عند الطاهر بن عاشور.

رابعًا: التطبيقات الشرعية للمقصد العام عند الطاهر بن عاشور.

وهذا المنهج السابق علىٰ الرغم من دقته، وعمقه، وتطلبه إلىٰ جهد كبير من الباحثة إلا أنه جاء ليحقق معنىٰ التعليل المقاصدي العام، والذي يشمل إثبات المقصد العام، ثم الاستدلال به بقواعد مخصوصة تتحقق في الفروع الفقهية بصورة منضبطة ومراعية لمراد الشرع متوافقة مع النصوص الشرعية، ومنسجمة مع قطعياتها، ومعززة لها، ومفسرة لها وفق أنواع التفسير الأصولي العائد إلىٰ قواعد تفسير النصوص في دلالات الألفاظ الشرعية، من عموم وخصوص، وإطلاق وتقييد، وبيان وإجمال، وغيرها من النسب الدلالية المستقرة في علم الأصول، ليتم استخدامها في توظيف المقاصد العامة لتحقيق هذه الغاية، ليوضع علم المقاصد عن طريق أداة التعليل المقاصدي العام في موضعه اللائق به في ضبط دلالة النصوص، وتكاملها، وتعاضدها بما يحقق الاجتهاد السليم وفق منظومة هذه المقاصد العامة.

المطلب الثاني: الفرق بين المقاصد العامة عند الطاهر ابن عاشور وعند غيره من علماء المقاصد، والتعليل المقاصدي العام:

تعددت تقسيمات علماء المقاصد للمقاصد العامة، فقد أدرج كل منهم المقاصد العامة وفق منحىٰ وتقسيم مختلف، وقد سبق المقاصد العامة عند الطاهر بن عاشور بلغت ثلاثة وعشرين مقصدًا وقد قسمها بعدة اعتبارات، باعتبار أصل التشريع إلىٰ حقيقية وعرفية، ثم باعتبار نوع الدليل ثم باعتبار السمة التي يتصف بها، ثم باعتبار الأدوات الاستنباطية، وظهر في كل منها الحكم والمعاني المقاصدية العامة، وهي مبنية عنده علىٰ أساس التعليل المقاصدي، وستأتي المقارنة بين الشاطبي والعز بن السلام، وذلك وفق الفرعين الآتيين:

الفرع الأول: المقاصد العامة عند العز بن عبد السلام، والتعليل بها:

يعد عز الدين بن عبد السلام من العلماء الذين كان لهم دور كبير في وضع النظرية التفصيلية لقواعد المصالح والمفاسد، والتعارض بينها، فيما يعرف عند المعاصرين: «بفقه الموازنات»، وذلك في كتابه: «قواعد الأحكام في مصالح الأنام».

وقد ظهرت عناية العز بن عبد السلام بالمصالح والمفاسد بمنهج فريد وبديع في تفصيل المقاصد العامة وبنائها علىٰ قواعد جلب المصالح وقواعد درء المفاسد، وهذا ما ميزه عن غيره فيها، وقد ظهر رجوع الطاهر بن عاشور إلىٰ ما سطره العز بن عبد السلام في المصالح والمفاسد ونقل عنه الكثير من القواعد والنصوص.

إن أهم ما عالجه العز بن عبد السلام هو المصلحة والمفسدة المتولدان عن حقيقة المقاصد، وللحاجة الأكيدة إلىٰ التعرف علىٰ دقائق هذا العلم، وجني ثماره في مجال دراسة المقاصد الشرعية أسمىٰ العز كتابه: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ووجدنا الشيخ الطاهر بن عاشور يعتد اعتدادًا كبيرًا بكتاب القواعد، وقد تابعه في

مراحل كتابته للمقاصد، واستمد منه جملة من الآراء والترتيبات[(١)].

ولقد صاغ العز بن عبد السلام الفكرة المحورية التي يقوم عليها علم المقاصد عنده: أن المقصود الشرعي الأول هو إقامة المصلحة ودرء المفسدة، وقد انبنت علىٰ ثلاثة أمور، وهي:

أولًا: أن اتفاق الخلق قبل وبعد ورود الشرع هو علىٰ تحصيل المصالح المحضة ودرء المفاسد المحضة.

ثانيًا: أن معرفة المصالح والمفاسد الدنيوية والأخروية، هو عن طريق نصوص الشريعة والاستدلال الصحيح منها.

ثالثًا: أن معرفة المصالح الدنيوية ومفاسدها وأسبابها، هو ضرورة وتجربة[(٢)].

فالمقاصد العامة عند العز بن عبد السلام تتمثل في مقصد واحد: وهو جلب المصالح ودرء المفاسد وفق قواعدها العامة، واندرج تحتها أمور عدة حيث قال: «والشريعة كلها مصالح إما تدرأ مفاسد أو تجلب مصالح»[(٣)]، فبين حقيقة المصالح والمفاسد، وأقسامهما، ورتب المصالح والمفاسد، وتساويها والترجيح بينها.

وواضح أن العز بن عبد السلام لم يقسم المصالح بشكل مباشر إلىٰ ضروريات وحاجيات وتحسينيات كما عند الشاطبي صراحة، وعند الطاهر بن عاشور من خلال تقسيم المصلحة بذاتها، ووفق اعتباراتها، لكنه جعل المصالح علىٰ ثلاثة أقسام بمراتب متفاوتة وهي الضرورات والحاجات والتتمات والتكملات وكل

---

(١) خوجه، بين علمي أصول الفقه والمقاصد، مصدر سابق، ص: ٢/ ٩٢.

(٢) الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، مصدر سابق، ص: ٥١.

(٣) العز بن عبد السلام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، الملقب بسلطان العلماء (١٩٩١م)، قواعد الأحكام في مصالح الأنام (راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد)، ج١، ص: ١١، مكتبة الكليات الأزهرية – القاهرة.

منها فيها مصالح الدنيا والآخرة حيث قال: «فمصالح الدنيا والآخرة ثلاثة أقسام كل قسم منها في منازل متفاوتات.

فأما مصالح الدنيا فتنقسم إلىٰ الضرورات والحاجات والتتمات والتكملات.

فالضرورات: كالمآكل والمشارب والملابس والمساكن والمناكح والمراكب الجوالب للأقوات وغيرها مما تمس إليه الضرورات، وأقل المجزئ من ذلك ضروري، وما كان في ذلك في أعلىٰ المراتب كالمآكل الطيبات والملابس الناعمات، والغرف العاليات، والقصور الواسعات، والمراكب النفيسات ونكاح الحسناوات، والسراري الفائقات، فهو من التتمات والتكملات، وما توسط بينهما فهو من الحاجات.

وأما مصالح الآخرة ففعل الواجبات واجتناب المحرمات من الضروريات وفعل السنن المؤكدات الفاضلات من الحاجات، وما عدا ذلك من المندوبات التابعة للفرائض والمستقلات فهي من التتمات والتكملات»(١).

وعند التعارض والترجيح بين هذه الأقسام فقد وضع قاعدة عامة هي أن: «فاضل كل قسم من الأقسام الثلاثة مقدم علىٰ مفضوله، فيقدم ما اشتدت الضرورة إليه علىٰ ما مست الحاجة إليه»(٢).

أما تعليل أحكام الشريعة عند العز بن عبد السلام فقد اتجه إثبات تعليل الشريعة كلها بجلب المصلحة ودرء المفسدة فقال: «والشريعة كلها مصالح إما تدرأ مفاسد أو تجلب مصالح، فإذا سمعت الله يقول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾(٣)؛ فتأمل وصيته بعد ندائه، فلا تجد إلا خيرًا يحثك عليه أو شرًا يزجرك عنه، أو جمعًا

---

(١) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مصدر سابق، ٢/ ٧١.

(٢) المصدر السابق، ٢/ ٧١.

(٣) سورة البقرة، الآية رقم: ١٠٤.

بين الحث والزجر، وقد أبان في كتابه ما في بعض الأحكام من المفاسد حثًّا علىٰ اجتناب المفاسد، وما في بعض الأحكام من المصالح حثًّا علىٰ إتيان المصالح»(١).

فالتعليل بالمقاصد العامة عند العز بن عبد السلام قائم علىٰ تحديد المصالح والمفاسد، والاستدلال بها عن طريق القواعد العامة التي وضعها في التعامل معهما علىٰ نحو يتحقق معه التوافق بين جلب المصالح المحققة، ودرء المفاسد المحققة، والتدرج في قواعد للتعامل معهما وفق مقتضياتهما عند تعارضهما.

الفرع الثاني: المقاصد العامة عند الشاطبي، والتعليل بها:

بنىٰ الشاطبي نظرية المقاصد العامة وفق أقسام أربعة عامة هي الأول: ما يرجع إلىٰ قصد الشارع والآخر يرجع إلىٰ قصد المكلف، والثاني: من جهة قصد الشارع في **وضع الشريعة ابتداء**، والثالث: من جهة قصده في **وضعها للأفهام**، ومن جهة قصده في **وضعها للتكليف بمقتضاها**، ومن جهة قصده في **دخول المكلف تحت حكمها**(٢).

وقد بني الشاطبي نظريته في المقاصد العامة علىٰ أساس بيان أنواع المصالح العامة، فالمعتمد عند استقراء الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد(٣)، وقد قسمها إلىٰ: ضرورية، وحاجية وتحسينية، أما المقاصد الضرورية فهي: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، وهي التي لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا علىٰ استقامة، بل علىٰ فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرىٰ فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين(٤).

---

(١) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مصدر سابق، ١/ ١١.
(٢) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ٢/ ٧-٨.
(٣) المصدر السابق، ٢/ ١٢.
(٤) المصدر السابق، ٢/ ١٨.

وأما الحاجيات: فهي ما تفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلىٰ الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراع دخل علىٰ المكلفين الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة، وهي جارية في العبادات كالرخص المخففة بالنسبة إلىٰ لحوق المشقة بالمرض، والعادات كإباحة الصيد والتمتع بالطيبات مما هو حلال، والمعاملات كالقراض، والجنايات، كالحكم باللوث(١).

وأما التحسينات: فهي الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق(٢).

وقد وضع الشاطبي مصادر تعرف بها هذه المقاصد، وهي:

١- مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي، فإن الأمر معلوم أنه إنما كان أمرًا لاقتضائه الفعل؛ فوقوع الفعل عند وجود الأمر به مقصود للشارع، وكذلك النهي معلوم أنه مقتض لنفي الفعل أو الكف عنه؛ فعدم وقوعه مقصود له، وإيقاعه مخالف لمقصوده.

٢- اعتبار علل الأمر والنهي.

٣- أن للشارع في شرع الأحكام العادية والعبادية مقاصد أصلية، وهي: التي لا حظ فيها للمكلف، وهىٰ الضروريات المعتبرة في كل ملة، ومقاصد تابعة، وهي: التي روعي فيها حظ المكلف، فمن جهتها يحصل له مقتضىٰ ما جبل عليه من نيل الشهوات والاستمتاع بالمباحات، وسد الخلات(٣).

---

(١) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ٢/ ٢١.

(٢) المصدر السابق، ٢/ ٢٢.

(٣) المصدر السابق، ٢/ ٣٠٠-٣٠٢.

٤- السكوت عن شرع التسبب أو عن شرعية العمل مع قيام المعنىٰ المقتضي له[١].

هذه الأربعة هي مصادر المقاصد العامة عند الشاطبي، وهي كلها دالة علىٰ اعتبار أن مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي يدل علىٰ إرادة الشارع لمعاني الأمر والنهي وإلا لما كان لإيرادهما معنىٰ وفائدة، كما أن علل الأمر والنهي من موارد المقاصد العامة عند استقرائها، وكذا تتبع المقاصد الأصلية والتبعية، وكذا أن يسكت الشارع عن التسبب أو عن شرعية العمل مع قيام معنىٰ يقتضي تحققه عند سكوت الشرع، وهو يلوح معه أيضًا إرادة الشارع ومقصودة.

هذه هي المقاصد العامة عند الإمام الشاطبي، وهذه طرق استنباطها والوصول إليها، وظاهر من خلال عرضها أنها تتميز بالعموم، والربط بين الشريعة والمكلف، وإرادة الشارع في الربط بينهما، والتناغم بينهما علىٰ نحو غرض الشرع من التشريع.

وأما التعليل المقاصدي العام عند الإمام الشاطبي فقد نص علىٰ أن الشريعة مبنية علىٰ التعليل وأنها كلها معللة بالمصالح، حيث قال: «والمعلوم من الشريعة أنها شرعت لمصالح العباد؛ فالتكليف كله إما لدرء مفسدة، وإما لجلب مصلحة، أو لهما معًا»[٢].

فالتعليل المقاصدي العام عند الشاطبي يدور حول إثبات المصالح العامة ودرء المفاسد العامة، والاستدلال بهذه المصالح، درء المفاسد بقواعد مخصوصة تقتضيها طبيعة الاستدلال المقاصدي العام، ويغلب علىٰ كلام الشاطبي في التعليل الكلام النظري العام دون وضع لضوابط مخصوصة تضبط إجراء هذا التعليل،

---

(١) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ٣/ ١٣٤-١٣٥.

(٢) المصدر السابق، ١/ ٣١٨.

وتطبيقه في واقع الفروع الفقهية، حيث اهتم بالتأصيل للقواعد العامة، وذكر أدلتها، مع التقليل من ذكر الضوابط، والتطبيقات العملية المحققة لها علىٰ نحو جزئي تفصيلي.

والذي يقارن بين صنيع الشاطبي والطاهر بن عاشور في المقاصد العامة يجد أن لكل واحد منهما منهجًا مغايرًا عن منهج الآخر في إثبات المقاصد العامة، وكذلك في الاستدلال بها، فقد تميز الشاطبي بالمنهج العام بعرض المقاصد العامة واعتمادها علىٰ أنواع المقاصد الثلاثة، وانطلق منها لبناء ابتناء الشريعة عليها، ثم قيام المكلف للعمل بمقتضاها، بخلاف الطاهر بن عاشور فقد بنىٰ المقاصد العامة علىٰ التوسع في بيان ذات المصالح، وأنواعها باعتبارات مختلفة.

وتوسع الطاهر بن عاشور في هذه المقاصد ليشمل السمات التشريعية، وما يتفرع عنها من أدوات استنباطية هي من جملة استكمال هذه المقاصد العامة، فالمنهجان مختلفان، ومعلوم أن بين الشاطبي والطاهر بن عاشور زمنًا بعيدًا، مما جعل ما فعله الشاطبي لم يتعرض له من بعده للبناء عليه أو توسيعه حتىٰ جاء الطاهر بن عاشور فظهر له أن ما فعله الشاطبي هو إطار عام يتطلب من التوسع في التفصيل في هذه المقاصد العامة لاستكمال ما فعله الشاطبي وأصله.

كما أن التعليل عند الشاطبي يعتمد علىٰ استحضار المقاصد العامة بصورة نظرية، بخلاف الطاهر بن عاشور فإنه نحىٰ المنحىٰ التطبيقي المتوسع قليلًا وإن كان لم تأخذ ضوابط هذه المقاصد العامة حقها من البحث والاستنتاج علىٰ ما سيأتي.

المبحث الثاني
المقاصد العامة باعتبار أصل التشريع عند الطاهر بن عاشور

تناول الطاهر بن عاشور ذكر المقاصد باعتبار ذاتها إلىٰ نوعين، وقد افتتح فيها ذكر المقاصد العامة وأدرجها ضمن الصفة الضابطة للمقاصد الشرعية، وهي المقاصد التي تتعلق بماهيتها وذاتها، وهي معان حقيقية عامة، ومعان عرفية عامة، وقد ذكر لهما شروطًا وضوابط يجب أن تنطبق عليها وتضبط بها المقاصد حتىٰ يتحقق التعليل بهما علىٰ نحو صحيح منضبط، وهذان النوعان يمكن توضيحها وفق مطلبين علىٰ النحو الآتي:

المطلب الأول: التعريف بالمعاني الحقيقية والعرفية العامة:

تقسم المعاني المصلحية الذاتية عند الطاهر بن عاشور إلىٰ قسمين في الفرعين الآتيين:

الفرع الأول: التعريف بالمعاني الحقيقية:

عرف الطاهر بن عاشور المعاني الحقيقية لمقاصد الشريعة بأنها: «هي التي تحقق في نفسها بحيث تدرك العقول السليمة ملائمتها للمصلحة أو منافرتها لها، أي: أنها تكون جالبة نفعًا عامًا أو ضررًا عامًا إدراكًا مستقلًا عن التوقف علىٰ معرفة عادة أو قانون كإدراك كون العدل نافعًا، وكون الاعتداء علىٰ النفوس ضارًا، وكون الأخذ علىٰ يد الظالم نافعًا لصلاح المجتمع»(١).

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٥١.

وقد بين الطاهر بن عاشور بأن المعاني الحقيقية تتحقق فيها مقاصد الشريعة الإسلامية، وهذه المعاني الحقيقية لها إمكانية التحقق في الخارج أي أنه يمكن تقديرها، بخلاف الأوهام التي لا يمكن أن يكون بها أمر متحقق في الخارج بمعنىٰ أن المصلحة فيها موهومة والعقل قد يتوهم وجودها لكن لا يمكن تقديرها.

وقد ألحق بالمعاني الحقيقية معان اعتبارية قريبة من الحقيقة، ومعان عرفية عامة، ومعان عرفية خاصة تقرب من المعاني العرفية العامة(١).

وهذه المعاني الاعتبارية عرفها بأنها: «المعاني التي لها حقائق متميزة عن بقية الحقائق ولكنها غير موجودة إلا في اعتبار العقلاء بحيث لا مندوحة للعقل عن تعقلها لأن لها تعلقًا بالحقائق، ولكن وجودها تابع لوجود حقيقة مثل الزمان والمكان أو حقيقتين مثل الإضافات كالأبوة»(٢).

ولذلك فقد قابلت المعاني الحقيقة هذه بالأوهام، والشريعة الإسلامية ترفضها، ولا تقبل المعاني الوهمية التي يختلقها العقل من عند نفسه، ولا تعد هذه الأوهام مقاصد شرعية فهي لا تصلح لذلك لأنها تخيلات فهي لا تحقق مصلحة مرجوة من شرع الأحكام ولا يمكن التعليل من خلالها.

ويقصد بالمعاني الوهمية: «هي المعاني التي يخترقها الوهم من نفسه دون أن تصل إليه من شيء محقق في الخارج»(٣).

وقد مثل الطاهر بن عاشور للأوهام التي قد يخترقها عقل الإنسان، وهو اختراع من عقله ويعد انفعال وردة فعل، فإن كثيرًا من الناس قد يتوهم الخوف من

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٥٤-٢٥٥.

(٢) المصدر السابق، ص: ٢٥٤.

(٣) المصدر السابق، ص: ٢٥٥.

الميت أو النفور منه عند الخلوة وهذا الإدراك مركب من الفعل والانفعال لأن الذهن الواحد نجده في هذا فاعلًا ومنفعلًا معًا، فهو يفعل الاختراع ثم يدركه[١].

وربط بها التخيلات التي تعد لها علاقة بالوهم وعبر عنها بأنها هي المعاني التي تخترعها قوة الخيال بمعونة الوهم بأن يركبها الخيال من عدة معان محسوسة محفوظة في الحافظة[٢]، هذه كذلك لا تعد مقصدًا شرعيًّا.

وقد فرق الطاهر بن عاشور بين الحقائق والاعتبارات، والأوهام والتخيلات، حتىٰ يتبين للناس كيف كان بعضها وصفًا للإسلام يلازمه ويدعمه، وبعضها الآخر بعيدًا عنه يجانبه ولا يرتبط به فعقائد الإسلام وشرائعه وقوانينه حقائق تدركها العقول، وتتطلبها الحياة، ولها أثرها في الواقع الاجتماعي، وهي تستهدف تقويم المجتمع الإسلامي، أفرادًا وجماعات، في الاعتقاد والتفكير وفي الأعمال، ويكون هذا بأخذ الناس بالحقائق التي تهديهم وتنشرح بها نفوسهم، وتنبذ عنهم الأوهام والتخيلات التي تضلهم وتوقعهم في الأباطيل: فتطبع علىٰ قلوبهم وتحجب عنهم الهداية والاستقامة[٣].

فالحقيقة والاعتبار المتصل بها هي الماهية الثابتة في نفس الأمر، وحقيقة الشيء هو مفهوم كلي مركب من معقولات ملازمة أي جواهر أو أغراض أو كليهما، غير مفارقة لجزئيات الكلي، تقوم من مجموعها صورة متعلقة متميزة عن غيرها تدعىٰ حقيقة، ولكنها متحيزة في العالم وفي مدارك العقل[٤].

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٥٥.
(٢) المصدر السابق، ص: ٢٥٥.
(٣) خوجه، بين علمي أصول الفقه والمقاصد، مصدر سابق، ص: ٢٠٦.
(٤) المصدر السابق، ص: ٢٠٦.

وأما الاعتبارات فهي المعاني التي توجد في اعتبار المعتبر، بحيث لا مندوحة للذهن عن اعتبارها؛ لأن لها تعلقًا بالحقائق، ولكن وجودها تابع لوجود الحقائق، ووجود الاعتبارات أضعف من وجود الحقائق الثابتة في ذاتها، ووجود الاعتبارات علىٰ نوعين: منه ما هو تبع في الخارج لوجود الحقائق المنتسبة تلك الاعتبارات إليها، متابعة وجود الظل للجسم في حال كونه في النور، ومنه ما هو قاصر علىٰ التقرر في التعقل في الذهن. وكلها إدراكات ذهنية ألجئ الذهن إلىٰ إدراكها للزوم تعقل آثارها التي في الوجود، وتقابل هذين الوصفين الأوهام والمتخيلات(١).

فأما الأوهام أو الوهميات، فهي المعاني التي يخترعها الوهم من نفسه دون أن تصل إليه من شيء متحقق في الخارج. والتوهم والوهم مركب من الفعل والانفعال؛ لأن الذهن فيه فاعل ومنفعل، فهو يخترع المعنىٰ الوهمي ثم يدركه، والفعل فيه أقوىٰ من الانفعال، والوهم أوسع من العقل في تصوراته ومخترعاته وتخيلاته، وأضيق من العقل في الإذعان لما ليس من مألوفه. فقد يعجز الفهم عن إدراك كثير من الأدلة كما أشار إلىٰ ذلك الغزالي في التهافت، وليس المراد من الوهميات المعاني الجزئية غير المحسوسة الموجودة في المحسوسة، والقصد من الوهم هنا هو الوهم الزائف الكاذب(٢).

وأما المتخيلات فهي المعاني التي تخترعها قوة الخيال بمعونة الوهم، بأن يركبها من عدة معان محسوسة محفوظة في حافظة الذهن، والخيال قوة ذهنية بها تحفظ صور المحسوسات بعد غيبة ذواتها.. وهذه القوة الخيالية إذا استعملتها النفس بواسطة القوة العقلية، أو مع تعاون القوتين العقلية والوهمية تسمىٰ فكرًا، وإذا استعملتها بواسطة القوة الوهمية؛ أي بمجرد الاختراع دون تصرف(٣).

---

(١) خوجه، بين علمي أصول الفقه والمقاصد، مصدر سابق، ص: ٢٠٧.
(٢) المصدر السابق، ص: ٢٠٧.
(٣) المصدر السابق، ص: ٢٠٧.

وأما أدلة اعتبار المصالح الحقيقية، فقد نص عليها الطاهر بن عاشور ودلل عليها بنصوص من السنة النبوية فقال: «ثم إننا استقرينا الشريعة فوجدناها لا تراعي الأوهام والتخيلات وتأمر بنبذها، فعلمنا أن البناء على الأوهام مرفوض في الشريعة إلا عند الضرورة، فقضينا بأن الأوهام غير صالحة لأن تكون مقاصد شرعية»[١].

ومن هذه الأدلة ما يأتي:

١- ما روي عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن الرسول ﷺ أنه رأى رجلًا يسوق بدنة، فقال له: «اركبها»، فقال يا رسول الله إنها بدنة فقال: «اركبها ويلك» في الثانية أو في الثالثة[٢].

فقد توهم الرجل أن سوق البدنة للبيت لا تجيز له ركوبها، فبين له النبي ﷺ جواز ذلك، وزجره بلزوم ركوبها.

٢- روي عن النبي ﷺ أنه قال: «أن عبد الله بن عمر كفن ابنه واقد بن عبد الله حين مات بالجحفة، وهو محرم، وقال: «لولا أننا حرم لطيبناه أي ما منعهم من تطييبه إلا أن الجماعة كلهم محرمون لا يجوز لهم مس الطيب» قال مالك: وإنما يعمل الرجل ما دام حيًّا فإذا مات فقد انقضى العمل، والمقصود من ذلك نسخ الحديث الوارد أن رجلًا وقصته ناقته، وهو محرم فمات، فقال رسول الله ﷺ: - «لا تخمروا وجهه ولا تمسوه بطيب فإنه يبعث يوم القيامة ملبيا»[٣].

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٥٥.

(٢) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الحج، باب ركوب البدن، الحديث رقم:١٦٠٤، ٢/ ٦٠٦، مسلم، صحيح مسلم، كتاب الحج، باب جواز ركوب البدنة المهداة لمن احتاج إليها، حديث رقم: ١٣٢٢، ٢/ ٩٦٠.

(٣) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الإحصار وجزاء الصيد، باب سنة المحرم إذا مات، الحديث رقم: ١٧٥٣، ج٢، ص: ٦٥٦، مسلم، صحيح مسلم، كتاب الحج، باب ما يفعل بالمحرم إذا مات، الحديث رقم: ١٢٠٦، ج٢، ص: ٨٦٦.

وقد وَهَّمَ مالكٌ كون الرجل يكون عمله عمل الأحياء بعد موته، وحكم بنسخ حديث: «لا تخمروا وجهه، ولا تمسوه طيبًا...» (مصدر).

الفرع الثاني: المعاني العرفية العامة:

عرفها الطاهر بن عاشور بأنها: «المجريات التي ألفتها نفوس الجماهير واستحسنتها استحسانا ناشئًا عن تجربة ملائمتها لصلاح الجمهور»[(١)].

ومثل لها: بإدراك كون الإحسان معنىٰ ينبغي تعامل الأمة به، وإدراك كون عقوبة الجاني رادعة إياه عن العود إلىٰ مثل جنايته ورادعة غيره عن الغرام، وكون ضد ذنيك يؤثر ضد أثريهما، وإدراك كون القذارة تقتضي التطهر[(٢)].

المطلب الثاني: ضوابط المعاني الحقيقية والعرفية عند الطاهر بن عاشور:

وضع الطاهر بن عاشور لهذين النوعين من المقاصد ضوابط تنطبق علىٰ كليهما حتىٰ تصلح أن تكون مقصدًا شرعيًّا وقد قسمها إلىٰ أربعة أقسام، وهي: الثبوت، والظهور، والانضباط والاطراد، وهذه الضوابط تتعلق بذات المقاصد وترتبط بحقيقتها، فإذا حصل تحققت هذه الضوابط ووجدت هذه المعاني الحقيقية أو العرفية، فتصبح مقصدًا شرعيًّا يتحقق من خلاله جلب نفع أو دفع ضرر.

ويمكن إجمال هذه الضوابط كالآتي:

أولًا: الثبوت:

عرفه الطاهر بن عاشور: بأن تكون تلك المعاني مجزومًا بتحققها أو مظنونًا

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٥٢
(٢) المصدر السابق، ص: ٢٥٢

ظنًا قريبًا من الجزم[(١)]، وذلك بأن يثبت معنىٰ المقصد عام[(٢)].

ثانيًا: الظهور:

فهو الاتضاح بحيث لا يختلف الفقهاء في تشخيص المعنىٰ ولا يلتبس علىٰ معظمهم بمتشابه، ومثالها حفظ النسب الذي هو المقصد من مشروعية النكاح، فهو معنىٰ ظاهر ولا يلتبس بحفظه الي يحصل بالمخادنة[(٣)]، وفسر الحسني الظهور بأنه: الوضوح القاطع لدابر الاختلاف في تشخيص المعنىٰ، مثل حفظ النفس كمقصد من مشروعية النكاح[(٤)].

ثالثًا: الانضباط:

هو أن يكون للمعنىٰ حد معتبر لا يتجاوزه ولا يقصر عنه بحيث يكون القدر الصالح منه لأن يعتبر مقصدًا شرعيًّا قدرًا غير مشكك، مثل حفظ العقل إلىٰ القدر الذي يخرج به العاقل عن تصرفات غير العقلاء الذي هو المقصد من مشروعية التعزير بالضرب عند الإسكار[(٥)].

رابعًا: الاطراد:

وهو ألا يكون مختلفًا باختلاف أحوال الأقطار والقبائل والأعصار، وقد مثل له الطاهر بن عاشور بوصف الإسلام والقدرة علىٰ الإنفاق في تحقيق مقصد الملائمة للمعاشرة المسماة بالكفاءة المشروطة في النكاح[(٦)].

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٥٢.
(٢) الحسني، نظرية المقاصد عن الإمام الطاهر ابن عاشور، مصدر سابق، ص: ٢٣٣.
(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٥٢.
(٤) الحسني، نظرية المقاصد عن الإمام الطاهر ابن عاشور، مصدر سابق، ص: ٢٣٣.
(٥) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٥٣.
(٦) المصدر السابق، ص: ٢٥٣.

فإذا اختل وصف الاطراد بتردد المعان بين الصلاح والفساد فيرجع في تحديد المقصد الشرعي فيها إلىٰ نظر علماء الأمة وولاة أمورها كما بين ابن عاشور فهم الأمناء علىٰ مصالحها من أهل الحل والعقد فيحددوا لها الوصف الجدير بالاعتبار، ومثالها: القتال والمجالدة قد يكون فيها ضرًا إذا شق عصا الأمة، وقد تكون نفعًا إذا كان للذب عن الحوزة ودفع العدو(١).

وعليه: فهذه ضوابط محددة يمكن تطبيقها لضبط المقاصد العامة باعتبار ذاتها في تحقيق مقصد الشريعة من تعليل أحكامها، وهو الضبط والتحديد، ويلزم من هذه الضبط أن يتبين وجود أوصاف ومعاني راعتها الشريعة الإسلامية في آحاد المسائل المراد الاستدلال لها.

والمدقق في هذه الضوابط يجدها الأصل الذي انبت عليه شروط العلة الشرعية من الثبوت، وهو ما يقابل مسالك العلة الأصولية وأدلتها، والظهور والانضباط، وهما صفتان أساسيتان للعلة الشرعية، والضوابط السابقة تمثل شق التعليل الأول، وهو إثبات المعاني الحقيقية بهذه الضوابط، كما أن الاطراد شرط مهم في شق التعليل الثاني، وهو الاستدلال بها، وتعديتها إلىٰ محال أخرىٰ، والاطراد المقصود هنا: الأغلبي ليكون إجراء المعنىٰ الحقيقي والعرفي قائمًا علىٰ أساس هذا الاطراد، فتتكامل أطراف التعليل المقاصدي العام الحقيقي والعرفي باعتبار ذاتية الحكمة العامة.

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٥٣.

المطلب الثالث: تطبيقات التعليل بالمعاني الحقيقة والعرفية:

ستقوم الباحثة باختيار تطبيق أو تطبيقين في كل مقصد من المقاصد العامة، وذلك أن المقام لا يسع أكثر من ذلك.

ومن التطبيقات التي تؤكد بأن مقاصد الشريعة الإسلامية العامة باعتبار ذاتها تؤكد بأن فيها معان حقيقة تتحقق في الخارج الوجودي، وتلحق بها المعاني الاعتبارية القريبة من الحقيقية ويظهر في هذه التطبيقات وجه التعليل المقاصدي العام وفق أنواع الاستدلال المقاصدي التي سبق بيانها في الفصل الأول، وذلك كما يأتي:

أولًا: اعتبار الرضاع سببًا لتحريم التزوج بالأخت من الرضاع:

تعد هذه المسألة تطبيقًا للتعليل بالمعاني الاعتبارية التي احتاجت الشريعة إلىٰ اعتبارها في مقاصدها لما اشتملت عليه من تحصيل صلاح عام أو دفع ضرر[(١)].

فقد اعتبرت الشريعة الإسلامية الرضاع سببًا للتحريم، ووجه التعليل المقاصدي: هو أن هناك الكثير من المصالح التي تكون بسبب التحريم، وهناك ضرر يدفع عنهم، فتأخذ أحكام الرضاع من التحريم من يحرم من النسب، وذلك لورود الأدلة من القرآن الكريم والسنة النبوية علىٰ تحريم التزوج من الأخت بالرضاع بسبب الرضاع، فقد قال تعالىٰ: ﴿وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرۡضَعۡنَكُمۡ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ﴾[(٢)].

ولما روي عن عائشة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهَا أن النبي ﷺ قال: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»[(٣)].

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٥٤.

(٢) سورة النساء، الآية رقم: ٢٣.

(٣) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الشهادات، باب الشهادة علىٰ الأنساب والرضاع المستفيض والموت القديم، الحديث رقم: ٢٥٠٣، ج٢، ص: ٩٣٦، مسلم، صحيح مسلم، كتاب الرضاع، باب يحرم من الرضاع ما يحرم من الولادة، الحديث رقم: ١٤٤٤، ج٤، ص: ١٦٢.

فإن الرضاع إنما **اعتبرت له** هذه الحرمة **لمعنىً فيه** وهو أنه الغذاء الذي لا غذاء غيره للطفل يعيش به، فكان له من الأثر في دوام حياة الطفل ما يماثل أثر الأم في أصل حياة طفلها(١).

وبناء عليه: فقد عللت الشريعة المقصد من اعتبار تحريم الأخت من الرضاع وغيرها من المحارم الذين يحرموا بسبب النسب، فمن الحكم التشريعية التي تحقق المقصد العام، وهو حفظ النسب، والتي أوجبت هذه الآصرة وأقرتها أن الله تعالىٰ أن الأخ والأخت من الرضاعة قد تغذيا من نفس اللبن وقد نبت بهما اللحم والعظم منه، فكانت الصلة لبنهما صلة أخوة ورحمة، وليست صلة زوجية، **فكان التحريم لقصد إيجاد الوقار بينهما**(٢).

وكذلك فإن الحكمة من تحريم التشريع للزواج بين الأخوة بالرضاعة أن الله تعالىٰ قد جعل من في الرضاع اكتساب للمناعة وفي الحليب من الخلايا الجذعية التي تحتوي علىٰ صفات وراثية، ولذلك فإنه يمكن أن يكتسب بعض الصفات الوراثية الخاصة بالمناعة من اللبن الذي رضع منه، وبالتالي تكون مشابهة لأخيها أو لأختها من الرضاع في هذه الصفات الوراثية، ولقد وجد أن تكوّن هذه الجسيمات المناعية يمكن يؤدي إلىٰ أعراض مرضية عند الأخوة في حالة الزواج؛ كما وجد أن القرابة في الرضاع تثبت وتنقل في النسل، والسبب في ذلك هو الوراثة، ونقل الجينات واختراقها لخلايا جسم الطفل الرضيع، واندماجها مع سلسلة الجينات عند الرضيع(٣).

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٤، ص: ٢٩٦.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٤٤٣.

(٣) الكيلاني، عبد الرحمن إبراهيم زيد، والحديد، هند محمد، صالح، وستي فاطمة، أحكام الشريعة للرضاع في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية، المجلة العالمية للدراسات الحضارية والعلوم الإنسانية، ص: ٨.

ثانيًا: النهي عن غسل الشهيد في الجهاد:

لقد ورد عن الرسول ﷺ النهي عن غسل الشهيد في الجهاد فلا يغسل، وأنه يبعث يوم القيامة ويبقىٰ دمه ويكون لونه لون الدم وريحه ريح المسك، وأن المقصد هنا فيه: معنىٰ حقيقي، هو مناط التشريع، ولكن قد يكون قارنه علة وهمية، ولكنها ليست هي المقصودة، ويظهر المعنىٰ الحقيقي فيها عند التأمل ودقة النظر في الحكمة منها[(١)].

فقد ورد عن أبي هريرة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ أن رسول الله ﷺ قال: «والذي نفسي بيده، لا يكلم أحد في سبيل الله، والله أعلم بمن يكلم في سبيله، إلا جاء يوم القيامة، واللون لون الدم، والريح ريح المسك»[(٢)].

فيتوهم كثير من الناس أن علة ترك غسله: هي بقاء دمه في جروحه يبعث بها يوم القيامة، وليس كذلك، لأنه لو غسل جهلًا أو نسيانًا أو عمدًا لما بطلت تلك المزية، ولجعل الله له في جرحه دمًا يثعب شهادة له بين أهل المحشر، **ولكن علة النهي هي أن الناس في شغل عن التفرغ إلىٰ غسل موتىٰ الجهاد،** فلما علم الله ما يحصل من انكسار خواطر أهل الصف - حين إصابتهم بالجراح من بقاء جراحتهم، ومن دفنهم علىٰ تلك الحالة، وعلم انكسار خواطر أهليهم وذويهم - عوضهم الله تلك المزية الجليلة، فالسبب في الحقيقة معكوس، أي السبب هو المسبب والمسبب هو السبب[(٣)].

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٥٦.

(٢) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب من يجرح في سبيل الله عز وجل، حديث رقم: (٢٦٤٩)، ٣/ ١٠٣٢.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٥٧.

وهذا الذي ذكره الطاهر بن عاشور قد يتوجه من جهة التعليل المقاصدي الحقيقي المنبني علىٰ أن وجود الدم في الدنيا إشعارٌ لكرامة هذا الدم، فيكون علامة كرامة في الآخرة، وكذلك ترك تغسيله، ولكن ما ذكره الطاهر بن عاشور من كون علة النهي هي انشغال الناس عن التفرغ إلىٰ غسل موتىٰ الجهاد، فهذا التعليل فيه نظر، وتوسع لا يسعه هذا الحكم – والله تعالىٰ أعلم –.

المبحث الثالث
التعليل بالمقاصد العامة باعتبار نوعها عند الطاهر بن عاشور

تمهيد:

سيتم البحث في هذا المبحث في المقاصد العامة عند الطاهر بن عاشور، والتي تتصل بنوع المصلحة والمفسدة وأصل التشريع، أي: أنها ذات ارتباط بالمصالح التي يتحقق فيها النفع للناس، وهذه المقاصد تتعلق بعدة اعتبارات علل بها الطاهر بن عاشور الأحكام بما يحقق النفع للناس، وهي تقسم إلىٰ ستة أقسام وفق المطالب الآتية:

المطلب الأول: التعليل بالمقاصد العامة عند الطاهر بن عاشور باعتبار ابتناء المقاصد على وصف الشريعة الأعظم، وهو: الفطرة:

وذلك وفق الفروع الآتية:

الفرع الأول: وصف المقصد العام عند الطاهر بن عاشور:

بنىٰ الطاهر بن عاشور مقاصد الشريعة علىٰ أعظم المقاصد وأساسها وهو يعد أحد الأدلة الاستئناسية في اثبات حجية التعليل المقاصدي عند الطاهر ابن عاشور وهو الفطرة.

فجميع المقاصد الضرورية والحاجية والتحسينية تجري وفق الفطرة، وفق ما خلق الله الإنسان ابتداء لذلك فقد جعلها ابن عاشور أوائل المقاصد العامة وجعل ابتناء الشريعة عليها، وقد ربط الكثير من المقاصد العامة بمقصد الفطرة.

وقد بين ذلك خوجة فعدها خط السير الأساس الذي تجري عليه الأحكام الشريعة كما أن القصد من تلك الأحكام هو أن تكون موسومة بمسماه وعلىٰ وفقه[(١)].

وقد عرف الطاهر بن عاشور الفطرة بأنها: «الخِلقة، أي النظام الذي أوجده الله تعالىٰ في أي مخلوق، ففطرة الإنسان هي ما فطر وخلق عليه ظاهرًا وباطنًا أي جسدًا وعقلًا»[(٢)].

ففطرة الإنسان هي ما يتعلق بذات الإنسان سواء أكانت تتعلق بباطنه أي عقله أو ظاهره أي جسده، فمشي الإنسان برجليه فطرة جسدية، ومحاولة أن يتناول الأشياء برجليه خلاف الفطرة، أما استنتاج المسببات من أسبابها والنتائج من مقدماتها فطرة عقلية، واستنتاج الشيء من غير سببه خلاف الفطرة العقلية[(٣)]، أما الفطرة العقلية، وصف الإسلام بها، لأنها الإسلام عقائد وتشريعات؛ فهي أمور عقلية جارية وفق ما يدركه العقل ويشهد له[(٤)].

وبما أن أمور الشريعة والعقائد يمكن إدراكها بالعقل بناء علىٰ أن الإسلام، هو الفطرة فهو فطرة عقلية فإنه يمكن معرفة علل الأحكام وتكاليف الشريعة من خلال النظر العقلي لأصول الفطرة للوصول إلىٰ مقصد الشارع منها.

فعلل التشريع ومقاصده، وغايته أنه يمكن معرفتها والكشف عنها بالعقل، أي: أنها مما يتيح للمكلف تعقلها بالفطرة[(٥)].

---

(١) بين علمي أصول الفقه ومقاصد الشريعة، مصدر سابق، ص: ١٢٥.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٦١.

(٣) المصدر السابق، ص: ٢٦٢.

(٤) المصدر السابق، ص: ٢٦٢.

(٥) الأحمر، المختار، سؤال العلاقة بين الفطرة والشريعة قراءة معرفية، ص: ٣٢، مجلة الإسلام في آسيا، الجامعة الإسلامية العالمية، مجلد ١٥، العدد ١.

أما الفطرة النفسية فقد ذكر ابن عاشور بأنها الحالة التي خلق الله عليها عقل النوع الإنساني سالمًا من الاختلاط بالرعونات والعادات الفاسدة وهي المراد بقوله تعالىٰ: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾(١)، وهي صالحة لصدور الفضائل عنها، فالأصول الفطرية التي خلق الله عليها الإنسان لعمران العالم وهي صالحة لانتظام هذا العالم علىٰ أكمل وجه هي إذا ما يحتوي عليه الإسلام الذي أراده الله لإصلاح العالم بعد اختلاله(٢).

والفطرة الإنسانية: الانفعالات الحاصلة لنفوس البشر في حالة سلامة النفوس من اكتساب التعاليم الباطلة والعوائد السليمة وهي أساس النظم التي أقيمت عليها الحضارة الأولىٰ في البشر من توخي الصلاح ودرء الفساد وإصابة الحق سواء كان حصولها بالإلهام المودع في الخلقة المشار إليها في القرآن الكريم(٣).

وقد ربط الطاهر بن عاشور الفطرة بالدين الإسلامي الذي شمل العقيدة والشريعة وجاء هذا من خلال وصف القرآن الكريم له بأنه دين الفطرة فقد قال تعالىٰ: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ ﴾(٤).

فلفظ الفطرة في هذه الآية تعني جملة الدين بعقائده وشرائعه(٥)، ومعناه: فأقم وجهك للدين الحنيف الفطرة، وتوجه إلىٰ دين الإسلام الذي هو الفطرة(٦).

---

(١) سورة الروم، الآية رقم: ٣٠.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٦٣-٢٦٤.

(٣) ابن عاشور، محمد الطاهر، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الطبعة الثانية، ص: ١٨-١٩، الشركة التونسية للتوزيع- تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب- الجزائر.

(٤) سورة الروم، الآية رقم: ٣٠.

(٥) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص٢٦١.

(٦) المصدر السابق، ص: ٢٥٩-٢٦٠.

ومعنىٰ وصف الإسلام بأنه فطرة الله أن الأصول التي جاء بها الإسلام هي من الفطرة ثم تتبعها أصول وفروع هي من الفضائل الذائعة المقبولة، فجاء بها الإسلام وحرض عليها إذ هي من العادات الصالحة المتأصلة في البشر والناشئة عن مقاصد من الخير سالمة من الضرر فهي راجعة إلىٰ أصول الفطرة[(١)]، وكذلك فإن وصف الإسلام بالفطرة أنه جار علىٰ ما فطر عليه البشر عقلًا فهو مقصود بالفطرة فلأجل تلبسه بدلائل الفطرة أطلق عليه لفظ الفطرة كأنه هو الفطرة نفسها[(٢)].

فرسالة النبي ﷺ وإبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ، قائمتان علىٰ دعامة الفطرة في العقل والعمل، أي في الاعتقاد والتشريع، فإن الله ما جعل في خلق الإنسان هذه الفطرة ليضيعها ويهملها بل ليقيمها ويعملها[(٣)].

ويظهر أن الطاهر بن عاشور يؤسس لعالمية الإسلام من الناحية الفطرية أي يعتبر جمع الإسلام بين أمم مختلفة دال علىٰ فطرية أحكامه ومجيئها علىٰ مقتضىٰ الطبيعة البشرية وهو أمر ينبغي أخذه بعين الاعتبار من أجل جعل الأحكام والاجتهادات تستوعب جميع الناس[(٤)].

وقد بين الطاهر بن عاشور بأن وصف الإسلام في الآية الكريمة تنبيه للعلماء في فهم الشريعة والتفقه بها وفي تنفيذ الشريعة وسياسة الأمة بها بأن عليهم أن يسايروا هذا الوصف الجامع ويجعلوه رائدهم وعاصمهم في إجراء الأحكام بمنزلة إبرة المغناطيس لربان السفينة[(٥)].

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٦٤.

(٢) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مصدر سابق، ص: ١٩.

(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج١٩، ص.١٣٧

(٤) فاتيحي، مصطفىٰ (٢٠٢٢م)، مركزية الأخلاق في التنظير المقاصدي عند الطاهر بن عاشور، ص: ١٧، مجلة المسلم المعاصر، مجلد: ٤٤، العدد: ١٧٢، ١٧٣.

(٥) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مصدر سابق، ص: ٢١.

وقد ورد عن أبي هريرة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ عن النبي ﷺ أنه قال: «يولد الولد علىٰ الفطرة ثم يكون أبواه هما اللذان يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء»(١).

وهذا دليل صريح علىٰ ابتناء المقاصد الشرعية بعمومها علىٰ الفطرة الربانية الثابتة بالكتاب والسنة، والتصرفات الشرعية كلها عقيدة وشريعة تتجه إلىٰ تحقيقها، وهو ما أصله الطاهر بن عاشور، وجعله أساسًا لبناء الشريعة عليه، وجعله الأساس المتين، والعام للمقاصد الشرعية بعامة.

فإن خطاب الشريعة إذن مشبع بالرعاية والاعتبار الفطري، لأن الشريعة إنما نزلت للمحافظة علىٰ الفطرة واستقامتها، فيسهل علىٰ المكلف تقبلها والعمل بها ولأجل ذلك كانت أحكامها وقيمها مساوقة للفطرة الإنسانية في تكوينها المصدري السليم، أي إن الهدف من وضع الشريعة إرساء القواعد والضوابط الأخلاقية الكفيلة بالحفاظ علىٰ الفطرة وإتمامها والسمو بها فخالق الإنسان هو منزل الأديان(٢).

الفرع الثاني: مجالات التعليل بمقصد الفطرة عند الطاهر بن عاشور:

يظهر أثر تعليل مقاصد الشريعة العامة وارتباطها الوثيق بمقصد الفطرة في بيان حكمها وغاياتها التشريعية، وأن أغلبها مبنية علىٰ وصف الفطرة التي وصفها الطاهر بن عاشور بأنها كلها **مبنية علىٰ الوصف الأعظم وهو الفطرة**، ويظهر أثر الفطرة فيها بأن الشريعة الإسلامية بغاياتها ومعانيها وما فيها من مصالح جاءت لتلبي فطرة الله في

(١) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب ما قيل في أولاد المشركين، الحديث رقم: (١٣١٩)، ١/ ٤٦٥، مسلم، صحيح مسلم، كتاب القدر، باب كل مولود يولد علىٰ الفطرة، الحديث رقم: (٢٦٥٨)، ٤/ ٢٠٤٧.

(٢) الأحمر، سؤال العلاقة بين الفطرة والشريعة: قراءة معرفية، مصدر سابق، ص: ٣٠

خلقه والذي جعل أساسه ومنبعه الدين الإسلامي.

ويستمد مفهوم الفطرة أهميته من فقه الشريعة من الدور الذي أداه في بناء النظرية وقد جسدت الفطرة أصلًا كليًّا كبيرًا انبنت عليه جملة من المقاصد الشرعية، لأنه علىٰ قدر تساوق هذا المقصد الشرعي أو ذاك مع الفطرة تتغير قيمته المقاصدية التشريعية وفي ضوء هذا التأصيل الفطري للمقاصد يتفقه المجتهد مناحي التشريع تفهمًا واستنباطًا[١].

فالمقصد العام من التشريع كما ذكر الطاهر بن عاشور أنه يساير الفطرة إذ قال:

«فنحن إذا أجدنا النظر في المقصد العام من التشريع نجده لا يعدو أن يساير حفظ الفطرة، والحذر من خرقها واختلالها، وما أفضىٰ إلىٰ حفظ كيانها يعد واجبًا، وما كان دون ذلك في الأمرين فهو منهي عنه أو مطلوب في الجملة وما لا يمسها مباح»[٢].

ويظهر جليًّا ارتباط الفطرة الربانية بسماحة الشريعة ويسرها، فمن سماحة الشريعة أن يكون الدين الإسلامي دين الفطرة، وقد ذكر الطاهر بن عاشور أن الشريعة قد بنيت علىٰ سهولة قبولها في نفوس الناس، لأنها شريعة فطرية سمحة، فهي تحمل الناس علىٰ المصالح حملًا أقصىٰ ما يمكن أن يكون الحمل من الرحمة والتيسير، إذ لا فائدة في التشريع إلا العمل به[٣]، وقد اقتضىٰ وصف الفطرة أن يكون الإسلام سمحًا يسرا لأن السماحة واليسر مبتغىٰ الفطرة [٤].

وكون الإسلام هو الفطرة، وملازمة أحكامه لمقتضيات الفطرة صفة اختص بها

---

(١) الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام الطاهر ابن عاشور، مصدر سابق، ص: ٢٧٢.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٦٦.

(٣) المصدر السابق، ص: ٣٧٩.

(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٢١، ص٩١.

الإسلام من بين سائر الأديان في تفارعيه، أما أصوله فاشتركت فيها الأديان الإلهية، ولذلك فقد قال تعالىٰ: ﴿ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾[(١)]، فالإسلام عام خالد مناسب لجميع العصور وصالح لجميع.

الأمم، ولا يستتب ذلك إلا إذا بنيت أحكامه علىٰ أصول الفطرة الإنسانية ليكون صالحًا للناس كافة وللعصور عامة [(٢)]، وهذا يظهر أثر مقصد عموم الشريعة في الفطرة فبينهما توافق وتلازم من حيث أن الشريعة الإسلامية عامة لجميع البشر فلزم من أحكامه أن تكون مبنية وفق الفطرة.

والحكمة في أن الله تعالىٰ جعل دين الإسلام الفطرة أنه لما أراده دينًا عامًا لسائر البشر دائما إلىٰ انقضاء هذا العالم جعله مسوقًا للفطرة المقررة في نفوس سائر البشر[(٣)].

وهذا الوصف العظيم صالح لأن يكون الأصل العام لفهم مناحي التشريع والاستنباط فهو أولىٰ الأوصاف بأن يجعل أصلًا جامعًا لكليات الإسلام لكونه وصفًا مفردًا تحت الأوصاف المتآخية في الاندراج تحته[(٤)].

وقد تعددت مجالات الفطرة عند الطاهر بن عاشور علىٰ النحو الآتي:

أولًا: الفطرة المتعلقة بالصفات الخَلقية:

تعد خصال الفطرة أحد الصفات الخَلقية التي ترجع إلىٰ فطرة الإنسان وهي تتعلق بذات الإنسان وفيها من المعاني والمصالح ما يرجع بالنفع عليه وفعلها محمود

---

(١) سورة الروم، الآية رقم: ٣٠.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق ج٢١، ص٩٢.

(٣) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مصدر سابق ص: ٢٠.

(٤) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق خوجه، مصدر سابق، ١/ ٦٨٧.

وترجع إلىٰ الفطرة السليمة فقد روىٰ أبو هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «خمس من الفطرة: الاستحداد والختان وقص الشارب ونتف الإبط وتقليم الأظافر»(١).

وهذه الخصال الفطرية فيها وجه الحكمة التي أرادها الشارع من مقصد الفطرة وهو أن الإنسان بطبعه خلقه الله بأحسن هيئة وأفضل حالة، ولذلك فقد أمر الله تعالىٰ الإنسان بالتطهر وحثه علىٰ ذلك، فالطهارة وسيلة عظيمة لفضائل جمة جُثمانية ورُوحانية، وقد جاء الإسلام متممًا لمكارم الأخلاق، وهاديًا إلىٰ الفضائل والمحاسن، ليبلغ بالناس إلىٰ أقصىٰ حد تصل إليه الفطرة السليمة؛ إذ الطهارة نظافة، والنظافة من أول ما ألهم إليه البشر من خصال الفطرة السليمة(٢).

ويظهر أثر تعليل مقصد الشريعة في الأمور الفطرية الخُلُقية: بأنها دعت أهلها إلىٰ تقويم الفطرة والحفاظ علىٰ أعمالها وإحياء من اندرس منها أو اختلط بها، فحث علىٰ الزواج والإرضاع اللذان يعدان من الفطرة وشواهده ظاهرة في الخلقة(٣).

وجاءت علىٰ وفق هذا كثير من الأحكام الشرعية المتعلقة بأحكام الطهارة، ومكارم الأخلاق في كل حكم من الأحكام التكليفية المتعلقة بالعبادات أو المعاملات أو العقوبات أو تلكم المتعلقة بأحكام السياسة الشرعية والعلاقات الدولية.

---

(١) البخاري، صحيح البخاري، كتاب اللباس، باب قص الشارب، حديث رقم ٥٥٥٠، ج٥، ص٢٢٠٩، مسلم، صحيح مسلم، كتاب الطهارة، باب خصال الفطرة، حديث رقم: ٢٥٧، ج١، ص٢٢١.

(٢) ابن عاشور، محمد الطاهر (١٤٢٨هـ)، كشف المغطىٰ من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، تحقيق: طه بن علي بوسريح التونسي، الطبعة الثانية، ص: ٧١، دار سحنون للنشر والتوزيع - دار السلام للطباعة والنشر.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق،ص: ٢٦٥.

ثانيًا: التعليل بالصفات الخُلُقية الفطرية:

عرف الطاهر بن عاشور الصفات الخُلقية التي تنبع من الإنسان بأنها **عادة الأعمال النفسانية**، والخُلق قسمين: منه الخُلق الكريم، ومنه الخُلق الذميم، أما اللفظ المخصوص للخُلق فهو الآداب النفسية الصالحة(١).

فقد روي عن أبي هريرة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ عن النبي ﷺ أنه قال: «بعثت لأُتمم صالح الأخلاق»(٢).

فقد بعث الله تعالىٰ النبي ﷺ لتحصيل غاية مكارم الأخلاق بإكمال ما أهملته الفطرةُ السليمة، وما أغفلته الشرائعُ السابقة والآداب، تنبيهًا عليها وحثًّا علىٰ تحصيلها، ولكن ذلك كلَّه لا يخلو عن نقصٍ في الكمية بإضاعة بعض مكارم الأخلاق، وفي الكيفية بضعفٍ فيه أو تحريف، وفي وسائل ذلك كله من أساليب الدعوة وسدِّ الذريعة وقلة الاكتراث باللائمة، ونحو ذلك مما امتاز به التشريعُ الإسلامي(٣).

وقد قال تعالىٰ مخاطبًا رسولنا الكريم ﷺ: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾(٤).

---

(١) ابن عاشور، محمد الطاهر(٢٠٢٥م)، جمهرة مقالات ورسائل الشيخ الإمام محمد الطاهر بن عاشور، جمعها وقرأها ووثقها: محمد الطاهر الميساوي، الطبعة الأولىٰ، ج٢، ص٧٥٠، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن.

(٢) البخاري، محمد بن إسماعيل(١٣٧٩هـ)، الأدب المفرد، الطبعة الثانية، باب حسن الخلق، حديث رقم: (٢٧٣)، ص: ١٠٤، المطبعة السلفية ومكتبتها – القاهرة، ابن حنبل، الإمام أحمد (٢٠٠١م)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مسند المكثرين من الصحابة، مسند أبي هريرة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ، الطبعة الأولىٰ ج١٤، ص٥١٣، مؤسسة الرسالة، قال الإمام أحمد: صحيح، وهذا إسناد قوي، ورجاله رجال الصحيح.

(٣) ابن عاشور، جمهرة مقالات ورسائل الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، مصدر سابق، ج٢، ص٧٥٠.

(٤) سورة القلم، الآية رقم: ٤.

وقد وصف الله تعالىٰ رسوله الكريم ﷺ بأنه صاحب خلق سليم وعظيم وهذا من كمال صفاته عليه الصلاة والسلام، فحال الرسول هو أكمل ما تطلبه شريعته من أتباعه، وهو معنىٰ كمال التشرع بالشريعة، فأثر التشريع الإسلامي هو مكارم الأخلاق، وأن تصير الأعمال التي يدعو الإسلام إليها خلقًا للمسلمين، لذلك فالغاية من الشريعة التخلُّقُ بالمكارم في سائر الأحوال الفردية والاجتماعية؛ أي أن تصير الفضائلُ خلقًا للمسلمين[(١)].

فخلاصةَ **حكمة التشريع الإسلامي وغايته تيسيرُ الحسنىٰ والفضائل** حتىٰ تصير دأبًا للمسلمين وعادة، استقام لنا أن أثر التشريع الإسلامي هو حصولُ مكارم الأخلاق[(٢)].

وقد اعتبر الطاهر بن عاشور الأفعال مبناها علىٰ الفطرة، وأن: كل فعل يحب العقلاء أن يتلبس به الناس، وأن يتعاملوا به فهو من الفطرة وكل فعل يكرهون أن يتقابلوا به ولا يحبوا مشاهدته وانتشاره فهو انحراف عن الفطرة[(٣)]، فالفعل المحمود مقبول في نفوس الناس وتستحسنه أما ما كان مذمومًا ويخالف الفطرة الإنسانية فالإنسان بطبعه لا يتقبله.

فالأخلاق التي دعت إليها الشريعة الإسلامية منسجمة تمامًا مع الفطرة التي فطر الناس عليها، ومن ثم لم يجد الصادقون من الناس قديمًا وحديثًا أي تنافر بين ما يأمر به الإسلام، وبين ما هو مبثوث في النفوس والقلوب؛ كأن الناس كانوا يعرفون

---

(١) ابن عاشور، جمهرة مقالات ورسائل الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، مصدر سابق، ج٢، ص٧٥١.

(٢) المصدر السابق، ص٧٥٠.

(٣) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مصدر سابق، ص: ٢٢.

تلك القيم قبل أن يأمرهم بها الدين قبل أن تتنزل بها الكتب[١].

وتقسم الأخلاق إلىٰ قسمين منها هو فطري وهو الذي نعنيه في موضوعنا وهي ما يتوافق مع طبيعة الإنسان وسجيته والنظام الجبلي الذي أوجده الله تعالىٰ في الإنسان جسدًا وعقلًا[٢]، الأخلاق الفطرية فهي الأخلاق التي تنشأ مع الإنسان منذ ولادته بناء علىٰ سجيته وفطرته التكوينية فسجيته وجبلته هي التي حتمت عليه أن يتخلق بهذه الصفات ولكنها تقبل التعديل والتطوير[٣]، ومنها الأخلاق المكتسبة وهي التي تنتج عن البيئة التي يعيش بها الإنسان فهذه لا علاقة لها بالفطرة وهي تنمو مع الإنسان حسب المحيط الموجود حوله وتزيد وتنقص تبعًا للظروف حياته[٤].

وعليه: فإن هناك الكثير من المناحي التشريعية التي تحتوي علىٰ علل يمكن أن نجعل الفطرة فيها أحد المقاصد والحكم التشريعية التي بني عليها الحكم، فالكثير يغفل عن اعتبارها علل مع أنها هي الأساس المكون لهذه الأحكام ويكفي أن الدين الإسلامي قد وصفه الله تعالىٰ بأنه الفطرة التي فطر الله الناس عليها وكان حريًّا بنا أن نكون علىٰ بصيرة بأن كل أحكام الدين الإسلامي بما فيها من مصالح وغايات مهمة قصدها الشارع يكون من ورائها حكمة فطرية أراداه الشارع وبنىٰ عليها الأحكام فهي كما بينا دليل ائتناسي مهم بني عليه الطاهر بن عاشور التعليل المقاصدي.

---

(١) اشطيبه، جمال (٢٠٢١م)، قيم الفطرة: مفهومها ووظيفتها، مجلة البلاغ الحضاري، ص: ١٥، عدد: ١١.

(٢) ابن عاشور، جمهرة مقالات ورسائل الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، مصدر سابق، ج٢، ص٦٧.

(٣) السقاف، علوي بن عبد القادر، موقع الدرر السنية، موسوعة الأخلاق.

(٤) فالدين الإسلامي وصف بأنه دين الفطرة فاقتضىٰ ذلك أن تكون موافقة لأصول الدين وكلياته والمصالح والغايات التي وجدت من أجلها، انظر: ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مصدر سابق، ص: ١٧.

الفرع الثالث: ضوابط التعليل بمقصد الفطرة عند الطاهر بن عاشور:

يمكن للباحثة استنتاج ضوابط مهمة مستنبطة من كلام الطاهر بن عاشور لتضبط التعليل بمقصد الفطرة، ومنها ما يأتي:

١- أن تكون الفطرة المعلل بها متوافقة مع الدين الإسلامي ثابتة بنصوص الكتاب والسنة العامة والخاصة، ولا يكون فيه أي مخالفات تخرج عن القصد إلىٰ ما جاء به الشرع من مصالح وغايات.

٢- ألا يكون قد اختلط بها المدركات الباطلة المتأصلة في النفوس بسبب عوارض عرضت كالعادات الفاسدة التي أثرت علىٰ أصلها، لأن العادات الفاسدة مخالفة لما جاءت به الشريعة من الصلاح والعادات الصالحة المتأصلة بين البشر والتي حرصت الشريعة علىٰ بثها بين الناس والتي تعد ناشئة عن مقاصد من الخير سالمة من الضرر(١).

٣- ألا يختلط بها الأوهام والتخيلات التي ليست مما فطر عليه العقل، فإذا اختلطت بها فإنها بذلك تكون مخالفة لمعاني الشريعة التي يجب أن تكون حقيقية واعتبارية فإذا خرجت عن ذلك فهي من الوهم والخيال الذي يخالف الفطرة العقلية(٢).

٤- أن تتوافق خصال الفطرة المعلل بها في الأحكام العامة مع المقاصد العامة للشريعة، وألا يعارضها ما هو أقوىٰ منها من نص أو مصلحة أو تصرف(٣).

---

(١) انظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٦٣-٢٦٤.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص: ٢٦٥.

(٣) المصدر السابق، ص: ٢٦٦.

الفرع الرابع: تطبيقات التعليل المقاصدي العام بمقصد الفطرة:

من التطبيقات المبينة لكيفية التعليل بها وفق ضوابطها العامة السابقة، وذلك كالآتي:

أولًا: ستر العورة:

يعد ستر العورة من الأمور الفطرية الخلقية التي ترجع إلىٰ مقصد الشريعة الذي يتفرع عن التحسينيات التي تعد من يليق بالناس من عادات حسنة، وستر العورة يجب الالتزام بها، ويظهر **وجه التعليل المقاصدي** في ستر العورة بأنها من الأمور الفطرية التي ترجع إلىٰ الفطرة السليمة[١]؛ لأن فيها تحقيقًا لمعنىٰ المروءة وحفظ مصلحة البشر بالأمر بسترهم للعورات عمومًا أو خصوصًا في الصلاة، ويتطلب استحضارها في بيان الأحكام الشرعية التي تحدث للناس في عصرنا الحاضر، وضمن محاولات كشف هذه العورة علىٰ نحو يقلل من كرامة الإنسان، وسلامة وجوده في الأرض، وسلامة تواصله مع الإنسان بعلاقة أساسها الخلق الكريم وفق القواعد الشرعية المستقرة.

ولذلك فقد جعل الطاهر بن عاشور مقصد التشريع العام يساير حفظ الفطرة ويحذر من خرقها واختلالها فكل ما يؤدي إلىٰ حفظ الفطرة يعد واجبًا[٢]، وكان الأمر بستر العورة من الأمور الفطرية التي ينبغي الالتزام بها حفظًا للفطرة وسلامة للعقل.

نوع التعليل المقاصدي، تعليل مقاصد ابتدائي تأسيسي لحكم جديد وهو تعليل ستر العورة بأنها من الأمور الفطرية التي تحقق المقصد الشرعي منها وتحفظها من أي خلل وتعمل علىٰ استقامتها.

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٠٧.

(٢) المصدر السابق، ص: ٢٦٦.

المطلب الثاني: التعليل بالمقاصد العامة باعتبار بيان المصلحة والمفسدة، وطلب الشارع للمصالح عند الطاهر بن عاشور:

وسيكون ذلك وفق الفروع الآتية:

الفرع الأول: وصف المقصد العام عند الطاهر بن عاشور:

تطرق الطاهر بن عاشور إلىٰ بيان المصلحة والمفسدة، وأنها أساس النظر المقاصدي؛ لأن الشريعة قائمة علىٰ جلب المصالح ودرء المفاسد، فتحديد المصلحة والمفسدة وضبطها أمر في غاية الأهمية في بناء التعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور.

وقد أسس الطاهر بن عاشور المقاصد العامة باعتبار نوعها إلىٰ المصالح والمفاسد، فبين مفهومها، وأنواع المصالح وضوابط المصلحة، والمفسدة، وقد تطرق إلىٰ تعريف المصلحة عند عدد من العلماء منهم الشاطبي والإيجي ثم توصل إلىٰ تعريف خاص به متعلق بالمصلحة والمفسدة.

فالمصلحة عند الطاهر بن عاشور: «**وصف للفعل يحصل به الصلاح، أي: النفع منه دائما أو غالبًا للجمهور أو للآحاد**»[(١)].

وقد فسر قوله بأن المصالح فيها نفع إما دائم أو غالب، فقوله في النفع الحاصل دائما: أي أنه يشير إلىٰ المصلحة الخالصة والمطردة[(٢)]، أما قوله في النفع الحاصل غالبًا: فهو يشير إلىٰ المصلحة الراجحة في غالب الأحوال[(٣)].

قسم الطاهر بن عاشور المصلحة إلىٰ مصلحة عامة، ومصلحة خاصة، أما

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٧٨.

(٢) المصدر السابق، ص: ٢٧٨.

(٣) المصدر السابق، ص: ٢٧٨.

المصلحة العامة فقال: «**هي ما فيه صلاح عموم الأمة أو الجمهور ولا التفات منه إلىٰ أحوال الأفراد إلا من حيث إنهم أجزاء من مجموع الامة**»[(١)].

وهذا الصلاح العام للجمهور يتحقق فيه النفع لعامة الناس، وقد ورد فيه كثير من التشريعات في النصوص القرآنية، وهي التي سماها الطاهر بن عاشور المصالح الكلية.

ومثالها: حفظ المتمولات[(٢)] من الإحراق والإغراق؛ فإن في بقاء تلك المتمولات منافع ومصالح هي بحيث يستطيع كل من يتمكن من الانتفاع بها نوالها بالوجوه المعروفة شرعًا، فإحراقها وإغراقها يفوت عن الجمهور ما بها من مصالح[(٣)].

أما المصلحة الخاصة: فهي ما فيه نفع الآحاد باعتبار صدور الأفعال من آحادهم ليحصل بإصلاحهم صلاح المجتمع المركب منهم فالالتفات فيه ابتداءً إلىٰ الأفراد وأما العموم فحاصل تبعًا، وهو بعض ما جاء به التشريع القرآني ومعظم ما جاء في السنة من تشريع[(٤)].

وهذا النوع من المصالح أطلق عليه الطاهر بن عاشور المصالح الجزئية الخاصة، وقد ذكر بأن هذه المصالح تكفلت بها الشريعة الإسلامية واتسعت بها في مجال المعاملات.

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٧٩.

(٢) المتمولات: جمع متمول وهو كل ما له قيمة، وتمول بمعنىٰ إذا صار ذا مال ويقال تمول الشيء إذا اتخذه مالا وقنية لنفسه، دُوزِي رينهارت بيتر آن (٢٠٠٠م)، تكملة المعاجم العربية، الطبعة الأولىٰ، ج١٠، ص١٣٣، وزارة الثقافة والإعلام، الجمهورية العراقية، المُطَرِّزِي، ناصر بن عبد السيد أبىٰ المكارم ابن علىٰ، أبو الفتح، برهان الدين الخوارزمي، المغرب في ترتيب المعرب، ص٤٤٩، دار الكتاب العربي.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٧٩.

(٤) المصدر السابق، ص: ٢٨٠.

ومثالها: حفظ المال من السرف بالحجر علىٰ السفيه مدة سفهه، فلذلك فنمنع صاحب المال من ماله ليجده عند رشده، أو يجده وارثه من بعده، وليس نفعًا للجمهور[(١)].

أما المفسدة فهي: «ما قابل المصلحة وهي وصف للفعل يحصل به الفساد أي الضر دائمًا أو غالبًا للجمهور أو الآحاد»[(٢)].

وعند النظر في **أقسام المصلحة التي طلبها الشارع** فمنها ما فيه حظ ظاهر للناس في الجبلة يقتضي ميل نفوسهم إلىٰ تحصيله لأن في تحصيله ملائمة لهم، مثل تناول الأطعمة لإقامة الحياة ولبس الثياب[(٣)].

ومنها ما ليس فيه حظ ظاهر له، فجمهور الناس لا يشعرون بالمنافع التي تنجر إليهم من معظم المصالح العمومية ما دامت قائمة وإنما يشعرون بها متىٰ فقدوها، مثل توسيع الطرقات وتسويتها وإقامة الحرس بالليل[(٤)].

الفرع الثاني: مجالات التعليل بالمصلحة والمفسدة عند الطاهر بن عاشور:

لقد بنىٰ الطاهر بن عاشور تعليل الأحكام باعتبار نوع المصلحة والمفسدة وبين مجال اعمالها فقد فصل في بيان المصالح والمفاسد بالنظر إلىٰ المصالح واستخلاص حكمة الحكم العامة والخاصة، وذلك من خلال النظر إلىٰ الحكمة التشريعية وتفسير النصوص تفسيرًا مصلحيًّا بالكشف عن أسرار الشريعة وبيان وجه المصالح والمفاسد منها، واعتبار كل ما فيه مصلحة، وبناؤه علىٰ ذلك فقد جعل الطاهر بن عاشور حدًا

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٨٠.
(٢) المصدر السابق، ص: ٢٧٩.
(٣) المصدر السابق، ص: ٢٩٢.
(٤) المصدر السابق، ص: ٢٩٢.

معتبرًا للمصلحة والمفسدة حتىٰ يمكن إثباتها ثم الاستدلال بها[(١)].

وقد ذكر الكثير من الأدلة التي تثبت هذا المقصد العام، بأن الشريعة طلبت كل ما فيه صلاح إذ «من عموم الأدلة يحصل لنا يقين بأن الشريعة متطلبة لجلب المصالح ودرء المفاسد، واعتبرنا هذا قاعدة كلية في الشريعة»[(٢)].

وقد تعددت مجالات التعليل المقاصدي العام ببيان المصلحة والمفسدة وطلب الشريعة للمصالح بعدة نقاط مهمة أوردها الطاهر بن عاشور في عرضه لهذه المقاصد العامة المتعلقة بنوع المصلحة والمفسدة وكيفية التعليل بها استدلالًا، وهي كالآتي:

أولًا: حد اعتبار المصلحة والمفسدة من حيث إنها خالصة أو غالبة:

تطرق الطاهر بن عاشور إلىٰ الحد الذي يعتبر فيه الوصف مصلحة أو مفسدة، باعتبار النفع الخالص أو الأغلبي، أو الضر الغالب أو الأغلبي، وبين رأي العز بن عبد السلام والشاطبي في ذلك، وذلك وفق الآتي:

فعند الطاهر بن عاشور: النفع والضر الخالص، وإن كانا موجودين إلا أنها بالنسبة للنفع والضر المشوبين يعتبران عزيزين[(٣)].

فأغلب المصالح أغلبية من حيث غلبة النفع فيها، وكذلك المفاسد أغلبية من حيث غلبة الضر فيها، وهذا مستقرأ من خلال الأحكام الشرعية.

وعند العز بن عبد السلام: فالمصالح الخالصة عزيزة الوجود فإن تحصيل المنافع المحضة للناس كالمأكل والمسكن لا يحصل إلا بالسعي في تحصيلها بمشقة الكد والنصب، فإذا حصلت فقد اقترن بها من المضار والآفات ما ينغصها، وكذلك

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٧٥.

(٢) المصدر السابق، ص: ٢٧٥.

(٣) المصدر السابق، ص: ٢٨١.

فإنه يقدم الأصلح فالأصلح ويدرأ الأفسد فالأفسد[١].

وعند الشاطبي: بين الشاطبي في الموافقات بأن المصالح والمفاسد راجعة في الدنيا إلىٰ مقتضىٰ ما غلب فإذا كان الغالب جهة المصلحة فهي المصلحة المفهومة عرفًا، وإذا غلبت الجهة الأخرىٰ فهي المفسدة المفهومة عرفًا، وبناء عليه: فإذا رجحت المصلحة فهو مطلوب، ويقال فيه أنه مصلحة، وإذا غلبت جهة المفسدة فمهروب عنه، ويقال إنه مفسدة علىٰ ما جرت به العادات في مثله[٢].

وعليه: فإن المصالح والمفاسد مع اختلاف عرض العلماء لها إلا أنه يمكن القول بوجود مصلحة خالصة أو مفسدة خالصة وهو نادر، وأن الأكثر الغالب منهما كونهما أغلبيتان، ويظهر أثر ذلك عند التعارض بين المصالح والمفاسد أو بين مصلحتين أو مفسدتين والترجيح بينهما فتقدم المصلحة المحضة أو الخالصة علىٰ المفسدة المحضة، ويقدم ما هو أصلح علىٰ غيره ويدرء الأفسد أيضًا علىٰ غيره.

ثانيًا: القواعد المقاصدية في المصالح والمفاسد عند الطاهر بن عاشور، وذلك كالآتي:

١- «المنهيات كلها مشتملة علىٰ المفاسد المحضة»[٣]، وهذه المفاسد لها مراتب رتبتها الشريعة مجملة فصلها بعد ذلك الفقهاء فقد قال تعالىٰ: ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ﴾[٤]، وقد وضع الفقهاء لبعض مراتب الفساد أسماء منها الحرام والمكروه[٥].

---

(١) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مصدر سابق، ج١، ص٧- ٨، وانظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٨١.

(٢) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج٢، ص٤٥.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٩٠.

(٤) سورة الأعراف، الآية رقم: ٣٣.

(٥) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٩٠.

٢- «تشريع جلب المصالح ليس فيه تحصيل مفسدة»[١]، وتشريع درء المفاسد ليس فيه إضاعة مصلحة بل التشريع كله جلب مصالح؛ لأن طرف المفسدة المغمور في جانب المصلحة الغامرة أو طرف المصلحة المغمور في جانب المفسدة الغامرة لا يؤثر في نظام العالم شيئًا وإذا تعطل حصول الأثر بوجود مانع من تأثير المؤثر لم يبق عبرة بوجود المؤثر[٢].

ثالثًا: التعليل المقاصدي العام بأقسام المصلحة التي يطلبها الشارع والقواعد المقاصدية المندرجة تحتها:

قسم الطاهر بن عاشور المصالح التي يطلبها الشارع إلىٰ قسمين:

أحدها: ما يكون فيه حظ ظاهر للناس في الجبلة.

والثانية: ما ليس فيه حظ ظاهر لهم[٣].

أما القسم الأول فقد ظهر فيه وجه الحكمة من جعله أنه فيه حظ ظاهر للناس في الجبلة، وذلك لأن ما كان فيه ظهور فإن الشريعة لا تحتاج إلىٰ طلبه فالمصلحة فيه ظاهرة بداعي جبلة الإنسان وسجيته، ولكنها اكتفت فقط بتوجيه اهتمامها بتحصيله وتحث علىٰ إزالة موانه حصوله[٤]، لأن الشريعة مراعية للمصالح ومحافظة عليها.

وقد وضع الطاهر بن عاشور لهذا النوع من المصالح قواعد مقاصدية، ومن هذه القواعد: «**أن لكل أحد الاختيار في حقوقه الذاتية الثابتة له علىٰ غيره**»[٥]، وهذه الحقوق له أن يسقطها إن شاء لأن كونها حقوقًا له وكونها مطلوبًا بها غيره له مظنة

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٨٩.
(٢) المصدر السابق، ص: ٢٨٩.
(٣) المصدر السابق، ص: ٢٩٢.
(٤) المصدر السابق، ص: ٢٩٢.
(٥) المصدر السابق، ص: ٢٩٥.

حرصة علىٰ تقاضيها، فالشريعة تكله إلىٰ الداعي الجبلي، وهو داعي حب النفس والمنافسة في الاكتساب، فالإسقاط لا يكون إلا لغرض صحيح، فإن تجاوز ذلك الحد فاختل الداعي الجبلي سمي سفهًا يمنع صاحبه من التصرف(١).

أما القسم الثاني وهو ما ليس فيه حظ ظاهر، فإن الشريعة تتعرض له بالتأكيد، ويترتب العقوبة علىٰ تركه والاعتداء عليه وقد يكون واجب علة الأعيان أو علىٰ الكفايات بحسب محل المصلحة، وقد مثل له الطاهر بن عاشور بالإنفاق علىٰ الزوجات والأبناء، وإجراء الوظائف لمن يقوم علىٰ أمور الأمة(٢).

وهذا القسم يندرج تحته قاعدة مقاصدية وهي أنه ليس لأحد إسقاط حقه فيه لأن حقه ثابت مع حق غيره(٣).

رابعًا: الترجيح بين المصالح وأثره في تعليل الأحكام بالمقاصد العامة عند الطاهر بن عاشور:

يعد الترجيح بين المصالح والتعليل بها من المجالات التي أدرجها الطاهر بن عاشور في بيانه للمصالح وطلب الشريعة الإسلامية لها، فالمصالح قد تتعدد في الأمر الواحد، ولا يمكن تحصيلها جميعها فيتم التخيير بينها عند حصول التساوي وعدم إمكان ترجيح أحد المصلحتين علىٰ الأخرىٰ.

وقد بين الطاهر بن عاشور أن الترجيح بين المصالح يكون بعدة وجوه، ومنها:

١- أهمية ما يترتب علىٰ المصلحة بالنسبة إلىٰ ما يترتب علىٰ غيرها، مثل تقديم مصلحة الإيمان علىٰ مصلحة الأعمال، وكذلك تقديم إنقاذ الأنفس عند

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٩٥.
(٢) المصدر السابق، ص: ٢٩٣.
(٣) المصدر السابق، ص: ٢٩٥.

الإخطار علىٰ إنقاذ الأموال، وتقديم ما حض الشاعر علىٰ طلبه طلبًا غير محثوث وتقديم الأصل علىٰ فرعه[(١)].

٢- ترجيح إحدىٰ المصلحتين الفرديتين المتساويتين بمرجح مراعاة للأصل[(٢)].

وقد عد الطاهر بن عاشور هذه النوع من الترجيحات بين المصالح من طرق الترجيح الخفية عن المدركات الشائعة آثارها في المعاملات، ومثل لها بأنواع التجارات التي إذا احترف به التاجر لجلب مصلحته فدخل بمقداره إضرار علىٰ مماثله في التجارة، فمصلحة أحد التاجرين في الاحتراف بالتجارة ومصلحة الآخر في ترك غيره ذلك الاحتراف، وهما متساويتان، ولا يمكن الجمع بينهما فراعت الشريعة طريق الترجيح في مثل هذا بأن الأصل إرسال الناس في ميدان الاختيار والجلب، فتترجح إحدىٰ المصلحتين باختيار جالب تلك المصلحة لنفسه، ولذلك أباحت الشريعة أن يشتغل أحد بالتجارة في ضرب من ضروب السلع مع وجود مماثل له في تلك التجارة سابق له بله المقارن، فإذا قصد بذلك الإضرار كان آثمًا علىٰ نيته ولم يكن ممنوعًا من العمل[(٣)].

وعليه: فإنه يظهر أثر الترجيح بين المصالح في تعليل الأحكام وذلك بأن أحكام الشريعة معللة بالحكم والمصالح التي ترجع علىٰ العباد بالنفع والخير فما سعت إليه الشريعة في تعليل أحكامها هو النظر إلىٰ ما يوصل إلىٰ المعاني والحكم وكل ما كان فيه مصلحة ظاهرة راجحة علىٰ غيرها فهو من التعليل المقاصدي الذي

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٩٧.
(٢) المصدر السابق، ص: ٢٩٨.
(٣) المصدر السابق، ص ٢٩٨.

نحاه الطاهر بن عاشور حتىٰ وإن تساوت هذه المصالح.

فالشريعة تسعىٰ إلىٰ تحقيق المقاصد في عموم طبقات الأمة بدون حرج ولا مشقة، فتجمع بين مناحي مقاصدها في التكاليف والقوانين مهما تيسر الجمع، فهي ترقىٰ بالأمة من الأدون من نواحي تلك المقاصد إلىٰ الأعلىٰ، بمقدار ما تسمح به الأحوال ويتيسر حصوله، وإلا فهي تتنازل من الأصعب إلىٰ الذي يليه مما فيه تعليق الأهم من المقاصد[١].

الفرع الثالث: ضوابط التعليل بالمصلحة والمفسدة عند الطاهر بن عاشور:

أشار الطاهر بن عاشور عند حديثه عن المصلحة والمفسدة وإمكان تحقق النفع الخالص أو الضر الخالص بعد تطرقه لنظرة الشاطبي والعز بن عبد السلام إلىٰ المصالح والمفاسد، وأنه هل يمكن تحقق المنفعة الخالصة أم أنها عزيزة الوجود وبين بأنهما حاما حول إمكان وجود ضابط تضبط به هذه المصالح والمفاسد وإمكانية اعتبار الوصف أنه مصلحة أو مفسدة للوصول إلىٰ النفع والضر والتحقق من وجودهما ولذلك فقد وضع الطاهر بن عاشور خمسة ضوابط خاصة مهمة تبين إمكانية اعتبار الوصف مصلحة أو مفسدة ثم بين كل منها بأمثلة توضع الضابط، وهي كالآتي:

١- أن يكون النفع أو الضر محققًا مطردًا، ويقصد بالنفع المحقق أي أن النفع أو الضر في الفعل الحاصل ثابت وحصوله مؤكد، أما الاطراد فهو دوام واستمرار حصول النفع أو الضر (مصدر).

وذلك مثل الانتفاع باستنشاق الهواء، وبنور الشمس وهذه الأمور لا يدخل في الانتفاع به ضر غيره، وكذلك الضر المحقق مثل حرق زرع لقصد مجرد إتلافه من

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٩٨.

دون معرفة صاحبه ولا تشف[(١)].

ولذلك فإنه لابد من توفر وصف الاطراد حتىٰ يعتبر المقصد الشرعي العام في تحقق النفع في المصلحة أو انتفاء الضر، قال ابن عاشور «وقد تتردد معان بين كونها صلاحًا تارة وفسادًا أخرىٰ، أي بأن اختل منها وصف الاطراد، فهذه لا تصلح لاعتبارها مقاصد شرعية علىٰ الإطلاق، ولا لعدم اعتبارها كذلك، بل المقصد الشرعي فيها أن توكل إلىٰ نظر علماء الأمة وولاة أمورها الأمناء علىٰ مصالحها من أهل الحل والعقد، ليعينوا لها الوصف الجدير بالاعتبار في أحد الأحوال دون غيره»[(٢)].

٢- أن يكون النفع أو الضر غالبًا واضحًا تنساق إليه عقول العقلاء والحكماء بحيث لا يقاومه ضده عند التأمل، ومثاله: إنقاذ الغريق مع ما فيه من مضرة للمنقذ كشدة التعب أو شدة البرد أو حدوث مرض لكنها لا تعد شيئًا في جانب مصلحة الإنقاذ[(٣)]، وقد بين ابن عاشور بأن الأمثلة كثيرة في أنواع المصالح والمفاسد فيها[(٤)].

٣- أن لا يمكن الاجتزاء عنه بغيره في تحصيل الصلاح وحصول الفساد، وقد مثل لها الطاهر بن عاشور بشرب الخمر فقد اشتمل علىٰ ضر بيّن وهو إفساد العقل وإحداث الخصومات وإتلاف المال واشتمل علىٰ نفع بيّن وهو إثارة الشجاعة والسخاء وطرد الهموم، إلا أنه فيه مضارة لا يخلفها ما يصلحها ووجدنا منافعه

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٨٣.

(٢) المصدر السابق، ص: ٢٥٣.

(٣) المصدر السابق، ص: ٢٨٣.

(٤) المصدر السابق، ص: ٢٨٣.

يخلفها ما يقوم مقامها من الحث علىٰ الخير بالمواعظ الحسنة والأشعار البليغة[(١)].

٤- أن يكون أحد الأمرين من النفع أو الضر مع كونه مساويًا لضده معضودًا بمرجح من جنسه، مثل تغريم الذي يتلف مالًا عمدًا قيمة ما أتلفه فإن في ذلك التغريم نفعًا للمتلف عليه وضررًا للمتلف وهما متساويان، ولكن النفع قد رجح بما عضده من العدل والإنصاف الذي يشهد أهل العقول والحكماء بأحقيته[(٢)].

٥- أن يكون أحدهما منضبطًا محققًا والآخر مضطربًا، فقد يكون الفعل فيه اضطراب، وهذا الاضطراب يدخل به فساد متحقق يؤثر في النفوس[(٣)].

ومنها الضرر الذي يحصل من خطبة المسلم علىٰ خطبة أخيه، ومن سومه علىٰ سومه وعلة النهي ما يحصل من مجرد الخطبة والتساوم قبل المراكنة والتقارب من ضرر مضطرب لا ينضبط لا تجده سائر النفوس، ففي ذلك فساد للمرأة ولصاحب السلعة وفساد يدخل علىٰ الناس الراغبين في تحصيل ذلك[(٤)].

ويظهر بأن اهتمام الطاهر بن عاشور بوضع هذه الضوابط يدل علىٰ أن مراعاة المصالح ومناهضة المفاسد أساس لا غنىٰ عنه في تحديد المقاصد لاستخلاص الأحكام، وأن اعتماد المصلحة كأساس للتشريع دون ضوابط تحددها قد يهدم التشريع ذاته[(٥)].

وأن الداعي إلىٰ وجود ضوابط تساعدنا علىٰ التأكد من جلب المصلحة ودرء المفسدة في نطاق المقاصد الشرعية مبرر بوجود بعض المعاني التي «تتردد معان بين

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٨٣.

(٢) المصدر السابق، ص: ٢٨٦.

(٣) المصدر السابق، ص: ٢٨٦.

(٤) المصدر السابق، ص: ٢٨٦.

(٥) حسين، التنظير المقاصدي عند الطاهر ابن عاشور، مصدر سابق، ص: ١٩٨.

كونها صلاحًا تارة وفسادًا أخرىٰ، أي بأن اختل منها وصف الاطراد، فهذه لا تصلح لاعتبارها مقاصد شرعية **علىٰ الإطلاق** ولا لعدم اعتبارها كذلك بل المقصد الشرعي فيها أن توكل إلىٰ نظر علماء الأمة وولاة ليعينوا لها الوصف الجدير بالاعتبار في أحد الأحوال دون غيره»(١).

وقد ظهر جليًّا من خلال الضوابط الخمسة السابقة انضباط التعليل بجلب المصالح أو درء المفاسد علىٰ نحو يتحقق نفع المصالح، ودرء المضار علىٰ نحو تتعاضد فيه النصوص الشرعية، وتتحقق المعاني التي أرادها الشارع علامات علىٰ الصلاح، ونفيًا لمواد الفساد وموار دها.

وهذه الضوابط الخمسة تعتبر تكميلًا للضوابط الخمسة التي وضعها الطاهر بن عاشور لضبط المصالح الحقيقية والعرفية باعتبار الذاتية والوجود، والتي يتطلب من المجتهد مراعاتها عند الاستدلال بالمصالح الحقيقية أو العرفية، أو أجنس المصالح بأنواعها، ونفي المضار والمفاسد بأنواعها.

وهذا يصل إلىٰ نتيجة مفادها: أن التعليل المقاصدي العام بالمصالح ونفي المفاسد منضبط انضباطًا دقيقًا بنصوص الشرع، ثم بالمعاني الثابتة المضطردة الواضحة المنضبطة، والتي تتحقق فيها معنىٰ الصلاح بوضوح، وتتحقق نفي الفساد بوضوح أيضًا، تحقيقًا للتعليل المقاصدي الذي هو امتداد لإرادة الشارع وفق النصوص الشرعية لتحقيق استدلال صحيح سليم منضبط يحقق غايات الشرع ومقاصده عند احتياج الوقائع إلىٰ أحكام تخلو من النصوص الجزئية الخاصة، وهذا يوسع دائرة الاجتهاد المصلحي العام بالمصالح ونفي المضار والمفاسد.

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٥٣.

رابعًا: تطبيقات التعليل المقاصدي العام بالمصلحة والمفسدة عمومًا:

ذكر الطاهر بن عاشور العديد من التطبيقات التي تظهر التعليل بنوع المصالح والمفاسد وتبين وجه المصلحة التي يتحصل من خلالها مقاصد الشريعة، وقد وردت في كثير من نصوص التشريع.

ومن تطبيقات المصالح التي ذكرها الطاهر بن عاشور، والتي تحوي علىٰ مصالح خفية، وفيها مراعاة للنفع العام للأمة وفيها مصالح خاصة تتعلق بالمكلفين ما يأتي:

أولًا: التعليل المقاصدي العام بإيجاب الدية في القتل الخطأ علىٰ العاقلة:

تعد الدية في القتل الخطأ من الأحكام التي شرعت وفيها كثير من المصالح الظاهرة والخفية التي تلحق بها، فالشريعة الإسلامية قائمة علىٰ جلب المصالح في جميع أحكامها وما شرعت شيء إلا لغاية وحكمة متحققة من هذا الحكم سواء أكانت هذه المنافع لجماعة الأمة أو لأفرادها، وهذا هو المقصد العام من التشريع، فالدية من الأمور التي أوجبها الشرع هي: «مال يدفع لأهل القتيل خطأ، جبرًا لمصيبة أهله فيه من حيوان أو نقدين أو نحوهما»[(١)].

والعاقلة: القرابة من القبيلة تجب علىٰ الأقرب فالأقرب بحسب التقدم في التعصيب[(٢)].

والدية معروفة عند العرب بمعناها ومقاديرها فلذلك لم يفصلها القرآن، وقد كان العرب جعلوا الدية علىٰ كيفيات مختلفة، فكانت عوضًا عن دم القتيل في العمد وفي الخطأ، وقد أجمل القرآن من يجب عليه دفع الدية وبينته السنة بأنهم العاقلة، وذلك تقرير

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٥، ص١٩١.
(٢) المصدر السابق، ج٥، ص ١٦١.

لما كان عليه الأمر قبل الإسلام[١]، ففي تحمل دية القتل الخطأ علىٰ عاقلة القاتل وقبيلته تخفيف عن القاتل ما عليه من وطأة موقفه، وفيه مواساة له وتخفيفًا عنه[٢].

ووجه التعليل المقاصدي العام من مصلحة تشريع الدين الإسلامي للدية في القتل الخطأ: هو أنها فيها مراعاة للنفع العام للأمة والجماعة، وإن لم يكون النفع ظاهر إلا أنه فيها مصلحة خاصة للقاتل خطأ إذ استُبقِي ماله، ولو كان النظر إلىٰ تلك المصلحة الخاصة لكان النظر يوجب إلغاء مصلحة القاتل في مقابلة مضرة أقاربه من قبيلته، ولكن غوص النظر ينبئنا بأنها روعي فيها نفع عام[٣].

وهو تعليل مقاصدي تأسيسي ابتداء، بإيجاب حكم الدية علىٰ العاقلة في القتل الخطأ، وفيه **المقاصد الجزئية** الآتية:

١- وهو حق المواساة عند الشدائد، ليكون ذلك سنة بين القوم في تحمل جماعاتهم بالمصائب العظيمة. فهي نفع مدخر لهم في نوائبهم كما قال الله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَنسَوُا۟ ٱلْفَضْلَ بَيْنَكُمْ﴾[٤].

٢- فيها إرضاء أولياء القتيل حتىٰ تنتزع الإحن من قلوبهم، تلك الإحن التي قد تدفعهم إلىٰ الاجتراء علىٰ إيذاء القاتل، فإن فرحهم بمال الدية الكثير يجبر صدعهم، ولو كلف القاتل دفع ذلك لأعوزه أو لصار بحالة فقر فبذلك كله حصلت مقاصد الأمن والمواساة والرفق[٥].

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٥، ص١٥٩-١٦١.
(٢) المصدر السابق، ج٥، ص١٥٩-١٦١.
(٣) المصدر السابق، ص: ٢٨٠.
(٤) المصدر السابق، ص: ٢٨٠.
(٥) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٨٠.

٣- فيها أمن لما يزرع في قلوب أولياء القتيل، فلا يلجؤوا إلىٰ إيذاء القاتل وأخذ الثأر منه(١).

٤- فيها مواساة لأهل القاتل فيتحمل معهم العاقلة المصيبة ويخففوا عنهم(٢).

٥- فيها كذلك رفق بالقاتل، حيث إن القتل وقع منه خطأ فالتخفيف عنه يقتضي تحمل العاقلة الدية عنه؛ إذ لا جريرة له بالقتل إذ لم تتمحض نيته في إرادة القتل(٣).

٦- فيها جبر وتعويض للضرر النفسي والمادي باعتبار أن الدية هي جزاء عن المسؤولية وتعويض للأضرار التي تحصل جراء القتل الخطأ(٤).

فإن دية القتل الخطأ جعل تحملها علىٰ العاقلة تعليلًا لمقصد الشريعة من جلب المصالح فلا يكون تحملهم من باب تحمل تبعات فعل أحد إنما هي من باب التعاون والتكاتف بين أصحاب القبيلة الواحدة ومواساة لهم وردءًا للصدع المعنوي عن القاتل وجبرًا للضرر(٥).

ثانيًا: التعليل المقاصدي العام في مصلحة شرب الخمر ومفاسدها في ابتداء التشريع وتدرجه:

يعد شرب الخمر مما لا يمكن الاجتزاء عنه في تحصيل الصلاح وحصول الفساد، فشرب الخمر بما فيه من منافع موهومة إلا أنه فيه تعطيل لمقصد عظيم وهو

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٨٠.
(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ١٥/ ٥١.
(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٨٠.
(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ٥/ ١٦١، ١٠/ ١٤٤، ٥/ ١٥٩.
(٥) المصدر السابق، ١٥/ ٥١.

حفظ العقل وبفوات العقل يمكن أن يحصل الكثير من المفاسد التي لا يحمد عقباها[(١)].

فقد قال تعالىٰ: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ۗ وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْءَايَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾[(٢)].

فقد اشتمل شرب الخمر علىٰ ضُرٍّ بَيِّنٍ، وهو إفساد العقل وإحداث خصومات وإتلاف المال واشتمل علىٰ نفع موهوم وهو إثارة الشجاعة والسخاء وطرد الهموم، ولكن عند وجود المضارة التي لا يخلفها ما يصلحها ووجدنا منافعه يخلفها ما يقوم مقامها من الحث علىٰ الخير بالمواعظ الحسنة والأشعار البليغة[(٣)].

فظهر في الآية الكريمة ترجيحُ المضار والمفاسد التي تنشأ عن شرب الخمر والإثم الظاهر فيها أرجح من النفع الموهوم الذي لا يمكن أن يكون مصلحة، لأنه لو كان مصلحة لكان في تناول الخمر حكم بالإباحة[(٤)].

وقد بين الطاهر بن عاشور: أن هذه الآية هي أول آية آذنت بما في الخمر من **علة التحريم،** وأن سبب نزولها ما تقدم، فيكون وصفها بما فيها من الإثم والمنفعة تنبيها لهم، إذ كانوا لا يذكرون إلا محاسنها فيكون تهيئة لهم إلىٰ ما سيرد من التحريم[(٥)].

والآية نازلة لتحريم الخمر والميسر، فالفائدة في ذكر المنافع الموهومة هي بيان

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٨٣، ٣٠٣.

(٢) سورة البقرة، الآية رقم: ٢١٩.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٨٣.

(٤) المصدر السابق، ص: ٢٨٣.

(٥) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ٢/ ٣٥٠.

حكمة التشريع ليعتاد المسلمون مراعاة علل الأشياء، لأن الله جعل هذا الدين دينًا دائمًا وأودعه أمة أراد أن يكون منها مجتهدون لمختلف ومتجدد الحوادث[(١)].

ثالثًا: التعليل المقاصدي العام بتقديم مصلحة القصاص علىٰ احترام النفس المقتص منها:

هذا التطبيق المقاصدي العام يندرج تحت قاعدة مقاصدية مهمة عند الطاهر بن عاشور وهي أنه «إذا تعارض مصلحتان رجحت المصلحة العظمىٰ»[(٢)]، وهذه القاعدة كما سبق بيانها هي قاعدة تنظم المصالح وتبين الأنفع والأصلح بينها، ويظهر فيها التعليل التطبيقي بكثرة.

أما التعليل المقاصدي العام والتطبيقي هنا فهو: تقديم مصلحة القصاص علىٰ احترام النفس المقتص منها فإنها ينظر فيها من جانبين جانب تطبيق القصاص الذي يعد أحد المصالح التي أقرتها الشريعة الإسلامية وقد وصفت القصاص بأن فيه حياة فقد قال تعالىٰ: ﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِي ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾[(٣)].

ووجه التعليل المقاصدي العام في هذه المسألة: هو تقديم القصاص لأن مصلحة القصاص عظيمة في تسكين ثائرة أولياء القتيل لتقع السلامة من الثارات، وفي انزجار الجناة عن القتل وفي إزالة نفس شريرة من المجتمع[(٤)].

فكل هذه الحكم التشريعية العامة العظيمة من ايجاب القصاص تعلل سبب تقديم حكم القصاص عن احترام النفس المقتص منها لأنه لو أسقط ولي الدم

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ٢/ ٣٥٠.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٩٦.

(٣) سورة البقرة، الآية رقم: ١٧٩.

(٤) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٩٦.

القصاص زالت أعظم المصالح وبقيت مصلحتان أرخيان أحدهما حاصلة من توقع عدم العفو والأخرىٰ تحصل باستصلاح حال الجاني بالضرب والسجن، **فعظم الجريمة رجح جانب مصلحة إزالة النفس ظهر شرها وبعد رجاء خيرها**(١)، وهذا التعليل المقاصدي هو تعليل **ابتدائي تأسيسي**، إذ قد أسس لحكم شرعي ابتداء: هو تقديم القصاص علىٰ احترام النفس بناء علىٰ تعليل مصلحة القصاص وبيان عظمها مقابل الأخرىٰ فقدمت عليها.

رابعًا: التعليل المقاصدي العام بيان المصلحة والمفسدة في الحجر علىٰ المريض فيما زاد علىٰ ثلث ماله(٢):

تعد مسألة الحجر علىٰ المريض فيما زاد علىٰ ثلث ماله من التطبيقات الفقهية المقاصدية التي يظهر فيها وجه المصلحة من تشريعها، وقد بين ابن عاشور وجه تقديم مصلحة الورثة علىٰ مع وجود مفسدة محتملة للمريض.

فقد روي عن سعد بن أبي وقاص رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: جاء النبي ﷺ يعودني وأنا بمكة، وهو يكره أن يموت بالأرض التي هاجر منها، قال: يرحم الله ابن عفراء، قلت: «يا رسول الله، أوصي بمالي كله؟ قال: لا، قلت: فالشطر؟ قال: لا، قلت: الثلث؟ قال: فالثلث والثلث كثير، إنك أن تدع ورثتك أغنياء، خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس في أيديهم»(٣).

يتبين من الحديث وجه الدلالة في المصلحة من الحجر علىٰ المريض فيما زاد

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٩٦.

(٢) المصدر السابق، ص: ٢٨٩.

(٣) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبي فمات هل يصلىٰ عليه، الحديث رقم: ٢٥٩١، ج٣، ص١٠٠٦، مسلم، صحيح مسلم، الحديث رقم: ١٦٢٨، كتاب الوصية، باب الوصية بالثلث، ج٣، ص١٢٥٠

علىٰ الثلث، وذلك لمصلحة الورثة حتىٰ لا يذهب جميع ماله ولا يبقىٰ للورثة شيء فيكون في ذلك إضرار بهم، وقد ظهر وجه التعليل المقاصدي العام عند الطاهر بن عاشور في أن الحجر علىٰ المريض فيما زاد علىٰ ثلث ماله مضرة له ومفسدة تلحقه، لكنه مصلحة لورثته، فقدم حق ورثته في ثلثي ماله علىٰ تصرفه الموهوم فيما زاد علىٰ الثلث[١]، مع أن الأحسن أن تكون الوصية أقل من الثلث.

ويعد التعليل المقاصدي العام في تعليل الحكم علىٰ المريض فيما زاد علىٰ الثلث تعليلًا **تأكيديًّا استئناسيًّا**، فقد دلت عليه أدلة من السنة صريحة، وجاء التعليل المقاصدي يؤكد معنىٰ ما في السنة المطهرة من منع الاعتداء والتعسف بحقوق الورثة في مال المورث.

المطلب الثالث: التعليل بالمقاصد العامة باعتبار أنواع المصلحة المقصودة من التشريع وعلاقتها بالمقصد العام من التشريع عند الطاهر بن عاشور:

الفرع الأول: وصف المقصد العام:

ثبت من خلال استقراء تصرفات الشريعة وغاياتها من أحكامها والنظر في كلياتها وجزئياتها أنها تسعىٰ إلىٰ تحقيق المقصد الأساسي منها وهو الإصلاح العام الي ينعكس علىٰ الأفراد والمجتمعات، فصلاح حال الأمة بصلاح المهيمن عليها وهو الإنسان كما ذكر ابن عاشور، فكان تحقيق هذه المصالح انعكاس علىٰ الأفراد في جميع شؤون حياتهم الدينية والنفسية فيستقيم بها أمرهم وينتظم أمر مجموعهم[٢].

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٨٩.

(٢) المصدر السابق، ص: ٢٧٣-٢٧٦.

وقرر الطاهر بن عاشور مقصدًا عامًا تنبني عليه جميع علل الأحكام ومقاصدها العامة والخاصة والجزئية وهو أن «المقصد العام من التشريع فيها هو حفظ نظام الأمة، واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه وهو نوع الإنسان، ويشمل صلاحه وصلاح عقله وصلاح عمله وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه»(١)، وهذا المقصد يعين علىٰ تعيين أنواع المصالح والمفاسد بضبط تعاملات الناس فإذا اختل هذا النظام يصبح الناس في تشتت ويؤدي ذلك إلىٰ هلاكهم لذلك، فإن الله تعالىٰ قد دعا الناس وأمرهم بالإصلاح واجتناب الفساد بكل أشكاله، والأدلة في القرآن الكريم علىٰ إرادة التشريع الصلاح وجلب النفع للعباد كثيرة وصريحة ومنها:

قوله تعالىٰ: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَٰرُونَ ٱخۡلُفۡنِي فِي قَوۡمِي وَأَصۡلِحۡ وَلَا تَتَّبِعۡ سَبِيلَ ٱلۡمُفۡسِدِينَ﴾(٢)، وقوله تعالىٰ: ﴿إِنۡ أُرِيدُ إِلَّا ٱلۡإِصۡلَٰحَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُۚ وَمَا تَوۡفِيقِيٓ إِلَّا بِٱللَّهِۚ﴾(٣)، وقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تُفۡسِدُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ بَعۡدَ إِصۡلَٰحِهَا﴾(٤).

فهذه الآيات وغيرها كثير تدل دلالة صريحة وواضحة علىٰ إرادة الصلاح عن طريق الأوامر القاطعة بضرورة الصلاح والإصلاح، وإرادة الصلاح بمادته الشاملة بجميع تصريفاتها، حيث وردت بالأمر بالصلاح، واستدامته، ورعايتها بعد حصولها، والصالح العام للمجمع والأمة بجميع.

وتظهر العلاقة بين المقصد العام من التشريع والمصالح بأنواعها وهو أن مقصد الشريعة من التشريع حفظ نظام العالم، وضبط تصرف الناس فيه، علىٰ وجه

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٧٣.

(٢) سورة الأعراف، الآية رقم: ١٤٢.

(٣) سورة هود، الآية رقم: ٨٨.

(٤) سورة الأعراف، الآية رقم: ٨٥.

يعصم من التفاسد والتهالك، وذلك إنما يكون بتحصيل المصالح واجتناب المفاسد علىٰ حسب ما يتحقق به معنىٰ المصلحة والمفسدة[(١)].

فكان تعيين أنواع المصالح المعتبرة شرعًا والمفاسد المحظورة شرعا وبيان أمثلتها لتحصل للعالم بعلم مقاصد الشريعة ملكة يعرف بها مقصود الشارع، فينحو نحوه عند عروض المصالح والمفاسد لأحوال الأمة جلبًا ودرءًا[(٢)]، ويظهر وجه تحقيق هذه المصالح بتفاوتها وأن تحديدها بحسب الحاجة إلىٰ المصلحة والغاية المتحققة منها مقارنة بغيرها[(٣)].

وعليه: فإن المصالح التي أقرتها الشريعة ودعت إلىٰ تحقيقها بما يلبي احتياجات الأمة يتم تحديدها من خلال النظر فيها والترجيح بينها للوصول إلىٰ غاية الشرع من أحكامها وتحقيق المصلحة الأنفع للناس.

وقد تبين وجه حاجة هذا العالم إلىٰ ذلك؛ لأن المصالح كثيرة متفاوتة الآثار قوة وضعفًا في صلاح أحوال الأمة أو الجماعة، وأنها أيضًا متفاوتة بحسب العوارض العارضة والمحتفة بها من معضدات لآثارها أو مبطلات لتلك الآثار كُلًّا أو بعضًا، وإنما يعتبر منها ما نتحقق أنه مقصود للشريعة، لأن المصالح كثيرة منبثة[(٤)].

الفرع الثاني: مجالات التعليل بأنواع المصلحة المقصودة من التشريع عند الطاهر بن عاشور:

تعددت أنواع المصالح وتنوعت عند الطاهر بن عاشور علىٰ عدة اعتبارات

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٩٩.
(٢) المصدر السابق، ص: ٢٩٩.
(٣) المصدر السابق، ص: ٢٩٩.
(٤) المصدر السابق، ص: ٢٩٩.

تنضبط من خلالها مصالح الناس، وهذه المصالح تقسم إلىٰ ثلاثة أقسام منها ما يتعلق باعتبار آثارها في قوام الأمة، ومنها ما يتعلق بعموم الأمة أو جماعتها أو أفرادها، ومنها ما يتعلق باعتبار تحقق الاحتياج إليها في قوام أمر الأمة أو الأفراد.

فمن حق العالم بالتشريع أن يخبر أفانين هذه المصالح في ذاتها وفي عوارضها، وأن يسبر الحدود والغايات التي لاحظتها الشريعة في أمثالها وأحوالها إثباتًا ورفعًا، واعتدادًا ورفضًا، لتكون له دستورًا يقتدىٰ، وإمامًا يحتذىٰ[(١)]، لأن تحديد هذه المصالح والوصول إلىٰ الحكم التشريعية منها والترجيح بينها يتطلب النظر والبحث في أنواع هذه المصالح للوصول إلىٰ المقصود الأعظم وهو جلب المصالح ودرء المفاسد، وعليه فإن المصالح عند الطاهر بن عاشور تعددت أنواعها بناء علىٰ عدة اعتبارات علىٰ النحو الآتي:

أولًا: تقسيم المصالح باعتبار آثارها في قوام الأمة:

قسم الطاهر بن عاشور المصالح بهذا الاعتبار إلىٰ ثلاثة أقسام أساسية: وهي الضرورية، والحاجية، والتحسينية، وهذه التقسيمات وضعها الجويني والغزالي من أصوليي المتكلمين، ثم أول من ذكرها من علماء المقاصد الشاطبي: «وأن تكاليف الشريعة ترجع إلىٰ حفظ مقاصدها في الخلق»، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أن تكون ضرورية، وحاجية، وتحسينية[(٢)]، وقد نص علىٰ ذلك وبين أن جميع المناسبات ترجع إلىٰ رعاية المقاصد إلا أن المقاصد تنقسم مراتبها: فمنها ما يقع في محل الضرورات؛ ويلتحق بأذيالها ما هو تتمة وتكملة لها، ومنها ما يقع في رتبة الحاجات؛ ويلتحق بأذيالها ما هو كالتتمة والتكملة لها، ومنها ما يقع في رتبة التوسعة

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٩٩.

(٢) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ٢/ ١٧.

والتيسير الذي لا ترهق إليه ضرورة، ولا تمس إليه حاجة؛ ولكن تستفاد به رفاهية وسعة وسهولة[١].

أما المصالح الضرورية والحاجية والتحسينية عند الطاهر بن عاشور فهي الأساس في بناء الشريعة ومقاصدها وينبني عليها كثير من الأحكام ويتبين من خلالها الغاية والحكم من المصالح لأن بها صلاح حال الأمة وهي كالآتي:

القسم الأول: المصالح الضرورية: هي التي تكون الأمة بمجموعها وآحادها في ضرورة إلىٰ تحصيلها، بحيث لا يستقيم النظام باختلالها، بحيث إذا انخرمت تؤول حالة الأمة إلىٰ فساد وتلاش[٢].

فالضروريات هي الأصل في استقامة حال الأمة جميعها لأن في فواتها اضطرابًا واختلالًا في حياة الناس وفي تحصيلها تحقيق لمصالحهم الدينية والدنيوية[٣]، وهذه المصالح الضرورية قد قسمها ابن عاشور إلىٰ خمسة أقسام وهي حفظ الدين، والنفوس، والعقل، والمال، والأنساب، وقد ظهر اهتمام الشريعة بهذه الضروريات الخمس وسعت إلىٰ تحصيلها والحفاظ عليها وهي كالآتي:

أما حفظ الدين فيقصد به: «حفظ دين كل أحد من المسلمين أن يدخل عليه ما يفسد اعتقاده وعمله اللاحق بالدين، وهو بالنسبة إلىٰ عموم الأمة دفع ما من شأنه أن ينقض أصول الدين القطعية»، ومنها حماية البيضة والذب عن الحوزة الإسلامية بإبقاء وسائل تلقي الدين من الأمة حاضرها وآتيها[٤].

---

(١) الغزالي، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، مصدر سابق، ص: ١٦١.
(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٠٠.
(٣) المصدر السابق، ص: ٣٠٠-٣٠١.
(٤) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٠٣

وقد حدد الطاهر بن عاشور مجالات مقصد حفظ الدين في جانبين:

الأول: ما يتعلق بالأفراد من خلال حفظ كل ما يمكن أن يؤدي إلىٰ إفساد اعتقاده ودينه[(١)].

الثاني: ما يتعلق بعموم الامة من خلال المحافظة علىٰ دينهم والدفاع عنه بكل الوسائل ويدخل فيها حماية الدولة الإسلامية وتشريع الجهاد من أهم الوسائل التي تحافظ علىٰ الدين الإسلامي وتذب عنه كل يؤذيه[(٢)].

ويعد مقصد **حفظ الدين** هو لب المقاصد وروحها وما عداه هو متفرع عنه ومحتاج إليه احتياج الفرع للأصل، ولا يستقيم إلا به، ولا يؤدي ثمرته ويؤدي أكله إلا بتغذيته[(٣)].

ولأن حفظ الدين هو أساس استقامة الأفراد واستقرارهم كان هو أول هذه الكليات الخمس وأهمها وبني ما سواها وقدمها علىٰ باقي الضروريات عند تعارضها، فقد قال تعالىٰ: ﴿أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾[(٤)]، وقد حث القرآن الكريم علىٰ إقامة الدين الإسلامي ويكون ذلك بالإيمان بالله تعالىٰ والتوحيد وإقامة جميع شعائر الإسلام وفق ما أمر الله تعالىٰ فجميع أحكام التشريع راعت مقصد حفظ الدين وسعت إلىٰ تحقيقه[(٥)].

أما **حفظ النفوس** فهي حفظ الأرواح من التلف أفرادًا وعمومًا[(٦)]، وهذا

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٠٣.
(٢) المصدر السابق، ص: ٣٠٣.
(٣) اليوبي، مقاصد الشرعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، مصدر سابق، ص: ١٩٢.
(٤) سورة الشورىٰ، الآية رقم: ١٣.
(٥) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ٢٥/ ٥٠-٥١.
(٦) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٠٣

الحفظ يتمثل بحفظ النفس عن التلف قبل وقوعه، وهو المهم وذلك كمقاومة الأمراض السارية، أما القصاص فقد عده الطاهر بن عاشور أضعف أنواع حفظ النفوس لأنه تدارك بعد فوات، ويعد حفظ النفس مرتبة ثانية تلي حفظ الدين ويقدم عليها عند التعارض[(١)].

وقد عبر عنها بما فيها من إبقاء علىٰ الحياة التي وهبها الله تعالىٰ لعباده حتىٰ يعمروا هذا الكون بصفتهم خلفاء مكرمين ومفضلين عنده[(٢)].

أما **حفظ العقل** فيقصد به حفظ عقول الناس من أن يدخل عليها خلل لأن دخول الخلل علىٰ العقل مؤد إلىٰ فساد عظيم من عدم انضباط التصرف، فدخول الخلل علىٰ عقل الفرد مفض إلىٰ فساد جزئي، ودخوله علىٰ عقول الجماعات وعموم الأمة أعظم[(٣)].

فالحفاظ علىٰ العقل عند الطاهر بن عاشور مرتبة ثالثة من الكليات الخمس، وقد بين وجه حفظه من خلال منع كل ما يؤدي إلىٰ اختلاله وألحق حفظه بالأفراد والجماعات، فالعقل هو مناط التكليف، فمن اهتمام الشريعة بالعقل جعله شرطًا في التكليف فهمًا وتنزيلًا ومناطًا في التعامل مع أحوال النفس والكون، اكتشافًا لأسرارهما واستنباطًا لقوانينهما والاستفادة من خبراتهما، وقد أمر الله عَزَّوَجَلَّ الإنسان بالتفكير والتدبير والتأمل وميزه بذلك عن كثير من المخلوقات، كما أثنىٰ سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ علىٰ أصحاب العقول السليمة من المجتهدين والمفكرين والمتدبرين[(٤)]، وينتج عن

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٠٣.

(٢) العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ١٧٠.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٠٣-٣٠٤.

(٤) الخادمي، علم المقاصد الشرعية، مصدر سابق، ص: ٨٢.

اختلال العقل انعدام التمييز وبالتالي يرفع التكليف عن الأفراد وبه يتميز الإنسان عن غيره من المخلوقات، لذلك فإنها حافظت عليه بكل الطرق فحرمت السكر وشرب الخمر ووضعت عقوبة محددة ومقدرة لمن يقدم علىٰ ذلك.

أما **حفظ المال** فيقصد به حفظ أموال الأمة من الإتلاف ومن الخروج إلىٰ أيدي غير الأمة بدون عوض وحفظ أجزاء المال المعتبرة عن التلف بدون عوض(١).

فالمال يعد عصب الحياة وسر العمران والتقدم المادي للشعوب والأمم فشرع الله تعالىٰ طرقًا لكسبه وإنفاقه وتنميته، وحصول حفظ الأموال يكون بضبط أساليب إدارة عمومه وضبط أساليب حفظ أموال الأفراد وأساليب إدارتها وحفظ المجموع يتوقف علىٰ حفظ جزئياته(٢).

أما حفظ الأنساب وهو ما يعرف بحفظ النسل، وهو من المقاصد الخمسة الضرورية، والتي يعتمد عليها في بناء المجتمعات، وحصول التناسل فيها، وبقاء العنصر البشري فيها، واستدامتها، فالنسل خلفة أفراد النوع فلو تعطل يؤول تعطيله إلىٰ اضمحلال النوع وانتقاصه(٣).

وواضح أن منهج الطاهر بن عاشور لم يخرج عمن سبقه في تحديد الضروريات، وعلاقتها باستقامة الحياة واستدامتها، غير أن فكرة التنظيم المجتمعي، وقيام الأمة هو الظاهر في عرضه لها، مما يجعل لها بُعدًا اجتماعيًّا مدنيًّا معاصرًا.

القسم الثاني: المصالح الحاجية وقد عرفها الطاهر بن عاشور بأنها: «ما تحتاج

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٠٤.

(٢) المصدر السابق، ص: ٤٥٥.

(٣) المصدر السابق، ص: ٣٠٤.

الأمة إليها لاقتناء مصالحها وانتظام أمورها علىٰ وجه حسن، بحيث لولا مراعاته لما فسد النظام، ولكنه كان علىٰ حالة غير منتظمة فلذلك كان لا يبلغ مبلغ الضروري»(١).

وواضح إن فكرة المقاصد الحاجية عند الطاهر بن عاشور مرتبطة بانتظام الأمة في تحقيق مصالحها أفرادًا وجماعات.

في حين جعل الشاطبي أساس الحاجيات معتمد علىٰ رفع الحرج والمشقة، حيث عرفها بأنها: «هو ما يفتقر إليه من حيث التوسعة ورفع الحرج فلو لم يراع دخل علىٰ المكلفين الحرج والمشقة ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد المتوقع في المصالح العامة»(٢).

وواضح أن الطاهر بن عاشور طور فكرة الحاجيات التي وضعها الأصوليون وتبعهم فيها الشاطبي بحيث أضاف إليها بُعدًا اجتماعيًّا تنظيميًّا للمجتمع المسلم، وهو تطور في التفكير والتنظيم الحاجي، فالطاهر يعتبر الحاجيات رفع مشقة تنظيمية للمجتمع تقيم أوده علىٰ نحو ينهض علىٰ أساس تكافلي متجانس، وهي إضافة نوعية تحسب للطاهر بن عاشور.

فالمصالح الحاجية تقع في مرتبة تلي المصالح الضرورية لأنها تقع فيما يرفع عن الناس المشقة حتىٰ لا يكونوا في حرج ولكنهم بفواتها لا يفوت حياتهم وتختل كما في الضروريات، ولذلك فإن بيان علل الأحكام التي يتعلق بالحاجيات ينبني عليها الكثير من المصالح لأن فيها رفع حرج كبير وتيسير علىٰ الناس، فهي مستحسنة لما فيها من مصالح تنتفع الناس بها.

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٠٦.
(٢) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج ٢، ص٢١.

وقد أشار الطاهر بن عاشور بأن معظم المباح في المعاملات تدخل في قسم الحاجي، ويدخل فيها أنواع العقود كالبيوع والإجارات والمغارسة والمساقاة والنكاح الشرعي وغيرها من الأمور الحاجية التي أباحتها الشريعة وعللت بها المقصد المصلحي منها[١]، وهذه تعتبر تطبيقات عملية لهذا المقصد.

القسم الثالث: المصالح التحسينية: وهي ما كان بها كمال حال الأمة في نظامها حتىٰ تعيش آمنة مطمئنة ولها بهجة منظر المجتمع في مرأىٰ بقية الأمم[٢]، وقد مثل لها ابن عاشور بمحاسن العادات سواء أكانت عادات عامة كستر العورة أم خاصة ببعض الأمم كخصال الفطرة وإيفاء اللحية[٣]، وهذه التحسينيات لها ارتباط وثيق بمقصد الفطرة والتعليل بها إثباتًا واستدلالًا.

وهذه المصالح بهذا الاعتبار بتقسيمها الضروري والحاجي والتحسيني يظهر أثر الاستدلال بها فيقدم الضروري ويليه الحاجي وأخيرًا التحسيني، فيستدل بهم علىٰ علل الأحكام وحكمها العامة والخاصة والجزئية، ببيان وجه الحكم التشريعية.

وقد نبه الطاهر بن عاشور إلىٰ أن إعمال هذه المقاصد برتبها مقيد بضابط عام، وهو ألا يعارضها معارض أقوىٰ منه، لأنها وجدت من أجل جلب مصلحة أعظم أو درء مفسدة كبرىٰ، إما الغرض الأهم منها بأن نعرف كثيرًا من صور المصالح المختلفة الأنواع المعروف قصد الشريعة إياها حتىٰ يحصل لنا من تلك المعرفة يقين بصور كلية من أنواع هذه المصالح، فمتىٰ حلت الحوادث التي لم يسبق حلولها في زمن الشارع ولا نظائر ذات أحكام متلقاة منه فتدخل تحت الصور الكلية فثبت لها

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٠٦.
(٢) المصدر السابق، ص: ٣٠٧.
(٣) المصدر السابق، ص: ٣٠٧-٣٠٨.

من الأحكام أمثال ما ثبت لكلياتها[(١)].

ثانيًا: تقسيم المصالح باعتبار بتعلقها بعموم الأمة أو جماعتها أو أفرادها:

تناول الطاهر بن عاشور تقسيم المصالح باعتبار تعلقها بعموم الأمة أو جماعتها أو جماعتها أو أفرادها إلىٰ مصالح كلية، ومصالح جزئية.

وقد عبر الطاهر بن عاشور عن المصلحة الكلية بأنها ما كان عائدًا علىٰ عموم الأمة عودًا متماثلًا، وما كان عائدًا علىٰ جماعة عظيمة من الأمة أو القطر، وهذه المصالح الكلية فهي عامة ترجع لجميع الأمة كحماية البيضة وحفظ الدين من الزوال وغيرها ممن يكون صلاحه وفساده يتناول جميع الأمة وكل فرد[(٢)].

وأما المصلحة الجزئية الخاصة: فهي مصلحة الفرد أو أفراد قليلة وقد بين بأنها علىٰ مراتب وقد تكفلت بحفظها أحكام الشريعة في المعاملات[(٣)].

وأرجع الطاهر بن عاشور تناول جزئيات المصالح وتعليل الأحكام فيها إلىٰ قسم المعاملات نظرًا لكثرة المصالح الجزئية وتطبيقاتها فيه[(٤)].

ثالثًا: تقسيم المصالح باعتبار تحقق الاحتياج إليها في قوام أمر الأمة أو الأفراد:

يرجع تحقق المصالح بهذا الاعتبار إلىٰ الحاجة إلىٰ جلبها أو دفع الفساد عن أن يحيق بها سواء بما يتعلق بالأمة أو الأفراد، وهي ثلاثة أقسام القطعية، والظنية، والوهمية علىٰ النحو الآتي:

١- **المصالح القطعية:** وقد تعددت المجالات التي يتم من خلالها التعليل

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٠٨-٣٠٩.

(٢) المصدر السابق، ص: ٣٣١.

(٣) المصدر السابق، ص: ٣١٤.

(٤) المصدر السابق، ص: ٣١٤.

بالمصالح القطعية فقد بين الطاهر بن عاشور حدودها: بأنها هي التي دلت عليها أدلة من قبيل النص الذي لا يحتمل تأويلًا(١)، أو الأدلة التي يرجع مستندها استقراء الشريعة مثل الكليات الضرورية، أو ما دل العقل علىٰ أن في تحصيله صلاحًا عظيمًا أو في حصول ضده ضررًا عظيمًا علىٰ الأمة، مثل: قتال مانعي الزكاة في زمن أبو بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ(٢).

فاستقراء هذه الأدلة القطعية يوجب العلم بأن أحكام الشريعة منوطة بحكم وعلل ترجع إلىٰ حفظ مصالح العباد وتدرء الفساد عنهم، وهذه الكيفيات الثلاث التي يتم من خلالاها التعليل بالمصالح القطعية والاستدلال بها.

وأما ما ورد بنص قطعي لا تأويل فيه، أو ما ثبت بالعقل وفيه مصلحة، ومن ذلك اجتهادات الصحابة التي ينشأ من خلالها مصالح ويدفع به ضرر، أو ما ثبت باستقراء الشريعة للأحكام التي تشمل الضروريات الخمس(٣).

ومرتبة المصالح القطعية هي أعلىٰ مرتبة وتقدم علىٰ غيرها، ويكون التعليل بها عن طريق الاستدلال القطعي الذي يقدم عند التعارض علىٰ غيرها.

٢- المصالح الظنية: تقع هذه المصالح مرتبة ثانية تلي المصالح القطعية، وهي عند الطاهر بن عاشور ما اقتضىٰ العقل ظنه، أو ما دل عليه دليل ظني من الشرع ومنها، حديث النبي ﷺ: «لا يقضي القاضي وهو غضبان»(٤) (٥).

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣١٤.

(٢) المصدر السابق، ص: ٣١٤.

(٣) المصدر السابق، ص: ٣١٤.

(٤) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب هل يقضي القاضي أو يفتي وهو غضبان، حديث رقم: ٦٧٣٩، ج٦، ص٢٦١٦، مسلم، صحيح مسلم، كتاب الأقضية، باب كراهية قضاء القاضي وهو غضبان، حديث رقم: ١٧١٧، ج٣، ص١٣٤٢.

(٥) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣١٤- ٣١٥.

٣- المصالح الوهمية: هي ما يتخيل فيها صلاح خير وهو عند التأمل ضر، إما لخفاء ضره وإما لكون الصلاح مغمور بفساد[١] ومن ذلك قوله تعالىٰ: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ۗ﴾[٢].

وعليه: فإن المصالح المعتبرة التي ذكرها الطاهر بن عاشور وهي المصالح القطعية والمصالح الظنية، واستدل بها في بيان علل الأحكام فالشريعة الإسلامية شريعة قائمة علىٰ جلب المصالح ودرء المفاسد، وهذه المصالح يظهر الاستدلال بها وإثباتها، فالشريعة كلها حكم ومصالح وحيثما وجدت المصلحة معتبر فلزم أن يكون تطبيق لحكم الشرع.

ويظهر عند الطاهر بن عاشور أثر هذه المصالح في تعليل الأحكام، حيث أشار إلىٰ حكمة الشريعة من بيان الحكم وتعليل الأحكام الشرعية فكان في بيان الحكمة تخفيفًا من مشقة التكليف، وفيه تعويد المسلمين بتلقي الشريعة معللة مذللة فأشار إلىٰ أن حكمة التكليف تعتمد المصالح ودرء المفاسد، ولا تعتمد ملاءمة الطبع ومنافرته، إذ يكره الطبع شيئًا وفيه نفعه وقد يحب شيئًا وفيه هلاكه، وذلك باعتبار العواقب والغايات فإن الشيء قد يكون لذيذًا ملائمًا ولكن ارتكابه يفضي إلىٰ الهلاك، وقد يكون كريهًا منافرًا وفي ارتكابه صلاح، وشأن جمهور الناس الغفلة عن العاقبة والغاية أو جهلهما، فكانت الشرائع وحملتها من العلماء والحكماء تحرض الناس علىٰ الأفعال والتروك باعتبار الغايات والعواقب[٣].

وحيث إن حكمة الله تعالىٰ بنت نظام العالم علىٰ وجود النافع والضار والطيب

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣١٥.

(٢) سورة البقرة، الآية رقم: ٢١٩.

(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ٢/ ٣٢١.

والخبيث من الذوات والصفات والأحداث، وأوكل للإنسان سلطة هذا العالم بحكم خلقه الإنسان صالحًا للأمرين وأراه طريقي الخير والشر، وقد اقتضت الحكمة أن يكون النافع أكثر من الضار ولعل وجود الأشياء الضارة كونه الله لتكون آلة لحمل ناس علىٰ اتباع النافع(١).

رابعًا: تطبيقات التعليل بأنواع المصلحة المقصودة من التشريع عند الطاهر بن عاشور.

أولًا: منع عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الجيش من دخول الشام لأجل طاعون عمواس(٢):

يعد فعل عمر بن الخطاب من تطبيقات التعليل بمقصد حفظ الضروريات، وذلك بالعمل علىٰ حفظ النفس، **فقد منع عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الجيش من دخول الشام مراعاة لما في ذلك من انتشار مرض الطاعون في منطقة تسمىٰ عمواس(٣)**، فقد روي أن عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ خرج إلىٰ الشام، حتىٰ إذا كان بسرغ لقيه أمراء الأجناد، أبو عبيدة بن الجراح وأصحابه، **فأخبروه أن الوباء قد وقع**

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ٢/ ٣٢٢.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٠٣.

(٣) عمواس: بلدة بالشأم بقرب القدس وكانت قديما مدينة عظيمة وطاعون عمواس كان في أيام عمر، الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، ٢/ ٤٢٩، وطاعون عمواس: أول طاعون كان في الإسلام بالشام، ابن منظور، لسان العرب، ٦/ ١٤٨، وقد وقع طاعون عمواس سنة ثماني عشر، قال الطبري: واختلف في خبر طاعون عمواس وفي أي سنة كان، فقال ابن إسحاق ما حدثنا ابن حميد، قال: حدثنا سلمة، عنه، قال: ثم دخلت سنة ثماني عشرة، ففيها كان طاعون عمواس، فتفانىٰ فيها الناس، فتوفىٰ ابو عبيده ابن الجراح، وهو أمير الناس، ومعاذ بْن جبل، ويزيد بن ابىٰ سفيان، والحارث ابن هشام، وسهيل بْن عمرو، وعتبة بْن سهيل، وأشراف الناس، تاريخ الطبري، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧م، ٤/ ٦٠،

بأرض الشام، قال ابن عباس: فقال عمر: ادع لي المهاجرين الأولين، فدعاهم فاستشارهم، وأخبرهم أن الوباء قد وقع بالشأم، فاختلفوا، فقال بعضهم: قد خرجت لأمر، ولا نرىٰ أن ترجع عنه، وقال بعضهم: معك بقية الناس وأصحاب رسول الله ﷺ، ولا نرىٰ أن تقدمهم علىٰ هذا الوباء، فقال: ارتفعوا عني، ثم قال: ادع لي الأنصار، فدعوتهم فاستشارهم، فسلكوا سبيل المهاجرين، واختلفوا كاختلافهم، فقال: ارتفعوا عني، ثم قال: ادع لي من كان ها هنا من مشيخة قريش من مهاجرة الفتح، فدعوتهم، فلم يختلف منهم عليه رجلان، فقالوا: نرىٰ أن ترجع بالناس ولا تقدمهم علىٰ هذا الوباء، فنادىٰ عمر في الناس: إني مصبح علىٰ ظهر فأصبحوا عليه، قال أبو عبيدة بن الجراح: أفرارًا من قدر الله؟ فقال عمر: لو غيرك قالها يا أبا عبيدة؟! نعم نفر من قدر الله إلىٰ قدر الله، أرأيت لو كان لك إبل هبطت واديًا له عدوتان، إحداهما خصبة، والأخرىٰ جدبة، أليس إن رعيت الخصبة رعيتها بقدر الله، وإن رعيت الجدبة رعيتها بقدر الله؟ قال: فجاء عبد الرحمن بن عوف، وكان متغيبًا في بعض حاجته، فقال: إن عندي في هذا علمًا، سمعت رسول الله ﷺ يقول: (إذا سمعتم به بأرض فلا تقدموا عليه، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فرارا منه). قال: فحمد الله عمر ثم انصرف[(١)].

وجه التعليل المقاصدي هنا: يدل فعل عمر بن الخطاب رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ علىٰ وجود كلمة مقاصدية عظيمة وهي أنه عندما منع الجيش من دخول الشام راعىٰ ضرورة المحافظة علىٰ النفس الإنسانية بسبب وجود المرض المعدي، وهذا ما بينه الطاهر بن عاشور في حديثه عن ضروري حفظ النفس بأنه من الأولىٰ أن يكون قبل وقوعه، فالحفظ

---

(١) البخاري، صحيح البخاري، الكتاب الطب، باب ما يذكر في الطاعون، الحديث رقم: ٥٣٩٧، ج٥، ص٢١٦٤.

أهمه حفظها عن التلف قبل وقوعه[(١)]، فقد رجع عمر إلىٰ المدينة حفظًا لأنفس الناس من الهلاك، وهذا أمر يبين عظم عمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ، وعلمه بالمقاصد الشرعية[(٢)].

ونوع هذا التعليل المقاصدي: تعليل مقاصدي تأكيدي استئناسي ففعل عمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ في حرصه علىٰ حفظ النفس فيه تأكيد للعلة والحكمة التشريعية التي لأجلها وجد الحكم.

ثانيًا: تطبيقات التعليل المقاصدي لقسم الحاجي:

١ - تشريع عقد الإجارة:

يعد عقد الإجارة أحد مسائل المقاصد الحاجية التي تعمل علىٰ نماء الأموال وحفظها، وقد عد الطاهر بن عاشور بأن نظام نماء الأموال وطلب دورانها أحد المقاصد الحاجية التي يتعلق بها عقد الإجارة[(٣)].

تعرف الإجارة في الاصطلاح بأنها: «هي عقد علىٰ منفعة مباحة معلومة تؤخذ شيئًا فشيئًا»[(٤)].

وتعرف أيضًا بأنها: «تمليك المنافع بعوض»[(٥)].

قال ابن رشد الجد في حكم الإجارة: «والاستئجار الذي أذن الله فيه لعباده وجعله قوامًا لأحوالهم وسببًا لمعاشهم وحياتهم ليس علىٰ الإطلاق، بل هو مقيد

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٠٣.

(٢) رزيوا، جميل يوسف (٢٠١٥م)، تطبيقات حفظ المقاصد الضرورية في خلافة عمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ، ص: ٢٠، مجلة البحوث والدراسات الشرعية، مجلد:٥، العدد:٤٨.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٤٥٥.

(٤) البهوتي، منصور بن يونس الحنبلي (٢٠٠٨م)، كشاف القناع، تحقيق وتخريج وتوثيق: لجنة متخصصة في وزارة العدل، الطبعة الأولىٰ، ج٩، ص٣١، وزارة العدل في المملكة العربية السعودية.

(٥) ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، الطبعة الثانية، ج٨، ص٢٣، دار الكتاب الإسلامي.

علىٰ ما أحكمته السنة والشريعة، فمنه الجائز ومنه المحظور»[(١)].

وقد ثبتت مشروعية الإجارة وتطبيقها في القرآن الكريم فقد قال تعالىٰ في حكاية ابنتي شعيب في قصة موسىٰ مع شعيب عَلَيْهِمَاالسَّلَامُ عند وروده ماء مدين في **قوله تعالىٰ:** ﴿قَالَتْ إِحْدَىٰهُمَا يَٰٓأَبَتِ ٱسْتَـْٔجِرْهُ ۖ إِنَّ خَيْرَ مَنِ ٱسْتَـْٔجَرْتَ ٱلْقَوِىُّ ٱلْأَمِينُ﴾[(٢)].

فلفظ استأجره تدل علىٰ مشروعية الإجارة في الشريعة الإسلامية، وقد ظهر بأن الإجارات من العقود المباحة التي تدخل في قسم الحاجي فقال ابن عاشور: «فالحاجي هو ما تحتاج الأمة إليه لاقتناء مصالحها وانتظام أمورها علىٰ وجه حسن، بحيث لولا مراعاته لما فسد النظام، ولكنه كان علىٰ حالة غير منتظمة فلذلك كان لا يبلغ مبلغ الضروري، ومثله الأصوليون **بالإجارات** ويظهر أن معظم قسم المباح في المعاملات **راجع إلىٰ الحاجي**»[(٣)].

وقد جاء قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنِ ٱسْتَـْٔجَرْتَ ٱلْقَوِىُّ ٱلْأَمِينُ﴾، علة للإشارة عليه باستئجاره، أي لأن مثله من يستأجر[(٤)]، والأمين خبرًا مع صحة جعل القوي الأمين هو المسند إليه فإنهما متساويان في المعرفة، فأوثر بالتقديم في جزأي الجملة ما هو أهم وأولىٰ بالعناية وهو خير أجير، لأن الجملة سيقت مساق التعليل لجملة استأجره فوصف الأجير أهم في مقام تعليلها ونفس السامع أشد ترقبًا لحاله[(٥)].

وعقد الإجارة ملزم لكل من المتعاقدين، فليس لأحدهما فسخه لأنه عقد

---

(١) ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (١٩٩٨م)، المقدمات والممهدات، تحقيق: الدكتور محمد حجي، الطبعة الأولىٰ، ج٢، ص١٦٤، دار الغرب الإسلامي، بيروت – لبنان.

(٢) سورة القصص، الآية رقم: ٢٦.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٠٦.

(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ٢٠/ ١٠٥.

(٥) المصدر السابق، ٢٠/ ١٠٦.

معاوضة ومبادلة كالبيع تمامًا فكان لازمًا مثله، ولأن الإجارة لا تختلف عن البيع إلا باختصاصها باسم معين، وأقر رسول الله ﷺ الناس يستأجرون ويؤاجرون ونهاهم عن مفسداتها(١).

وجه التعليل المقاصدي: يظهر وجه التعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور في الإجارة بأنها من العقود المباحة التي يراعىٰ فيها حاجة الناس فتدخل في قسم الجاحي لما فيها من مقاصد وحكم تشريعية عظيمة منها: قضاء حاجات الناس، علىٰ وجه يحقق المصلحة والعدل فيما بينهم، فلكل عملية من العمليات، أو تصرف معتبر من التصرفات عقد خصه الشارع به، فاحتياجات الإنسان اليومية لا يمكن له وحده أن يقوم بها لكثرتها، ولعدم قدرته علىٰ توفيرها كلها عمليًّا، واحتياجه إلىٰ وجود سوق الشغل واستخدام الكثير من أصحاب القدرات والمواهب الراقية، دفعًا للمشقة ورفعًا للحرج، شرع الله لعباده عقد الإجارة، عقدًا يكون به تمليك المنفعة بعوض(٢)، وإنما يفعل كذلك أيضًا لحاجة الناس فالفقير محتاج إلىٰ مال الغني والغني محتاج إلىٰ عمل الفقير وحاجة الناس أصل في شرع العقود فيشرع علىٰ وجه ترتفع به الحاجة ويكون موافقًا لأصول الشرع(٣)، فلو لم يشرع الإجارة **مع امتساس الحاجة إليها** لم يجد العبد لدفع هذه الحاجة سبيلًا وهذا خلاف موضوع الشرع(٤).

ونوع التعليل المقاصدي الإجارة هو **تعليل مقاصدي استئناسي تأكيدي**، ففيه

---

(١) خوجه، بين علمي أصول الفقه والمقاصد، مصدر سابق، ص: ٤٤٣.

(٢) المصدر السابق، ص: ٤٤٣.

(٣) السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي، المبسوط، ج١٥، ص٧٥، مطبعة السعادة – مصر، صوّرَتها: دار المعرفة - بيروت، لبنان.

(٤) الكاساني، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود الكاساني الحنفي (١٣٢٨هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الطبعة الأولىٰ، ج٤، ص١٧٤، الأجزاء ١-٢، مطبعة شركة المطبوعات العلمية بمصر، الأجزاء ٣-٧، مطبعة الجمالية بمصر، وصَوّرتْها: دار الكتب العلمية.

استئناس بالمقاصد الحاجية التي يظهر بها وجه الحكم والغايات من تشريع هذا العقد وكذلك فإن هذا التعليل جاء تأكيديًا لنصوص القرآن الكريم التي تحث وتدعو إلىٰ الإجارة والاستئجار لما فيها من مصالح عديدة ترجع علىٰ الأفراد.

ثالثًا: تطبيقات التعليل المقاصدي لقسم التحسيني:

١ - أخذ الزينة والتطيب عند الذهاب للمسجد والأمر بستر العورة:

يعد ستر العورة من محاسن العادات التي أدرجها الطاهر بن عاشور من المقاصد التحسينية التي يعلل بها المقصد من الأمر بها، وأن فيها انتظام لحال الأمة حتىٰ تعيش آمنة وحتىٰ تكون مرغوبًا علىٰ الاندماج بها[(١)]، فستر العورة عامة وخاصة عند المسجد من العادات الحسنة التي حثت علها الشريعة وقد وصفه الله تعالىٰ بالزينة فقد قال تعالىٰ: ﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمۡ عِندَ كُلِّ مَسۡجِدٖ ...﴾[(٢)].

والزينة: هي ما تكون في الشيء من **المحاسن** التي ترغب الناظرين في اقتنائه، والتزيين تصيير الشيء زينًا أي حسنًا، فهو تحسين الشيء المحتاج إلىٰ التحسين، وإزالة ما يعتريه من القبح أو التشويه[(٣)]، لذلك فقد عد ابن عاشور أخذ الزينة عند الذهاب إلىٰ المسجد من المقاصد التحسينية التي **يظهر فيها وجه التعليل المقاصدي** من الأمر بستر العورة، لأن الزينة وصف فيه: تحسين الذات أو المكان بما يجعل وقعه عند ناظره مسرًا له، وفي طباع الناس الرغبة في أن تكون مناظرهم حسنة في عين ناظريهم[(٤)]، وقد أطلق لفظ الزينة في الآية علىٰ اللباس[(٥)]، فأمر الله تعالىٰ بستر

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٠٧.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٣، ص١٧٩

(٣) المصدر السابق، ج٣، ص٢٧٩.

(٤) المصدر السابق، ج٢٧، ص٤٠٢.

(٥) المصدر السابق، ج١٨، ص٢٠٦.

العورة وذلك لأن لمحاسن العادات مدخلًا في ذلك كالعادات العامة ومنها ستر العورة، والحاصل أنها مما تراعىٰ فيها المدارك الراقية البشرية(١).

خذوا زينتكم للوجوب، والمقصود من توجيه الأمر أو من حكايته إبطال التحريم الذي جعله أهل الجاهلية بأنهم نقضوا به ما تقرر في أصل الفطرة مما أمر الله به بني آدم كلهم، وامتن به عليهم، إذ خلق لهم ما في الأرض جميعا، فدل السياق علىٰ أن كشف العورة من الفواحش، فلا جرم يكون اللباس في الحج منه واجب، وهو ما يستر العورة، وما زاد علىٰ ذلك مباح مأذون فيه إبطالًا لتحريمه(٢).

ونوع التعليل المقاصدي ابتدائي تأسيسي فالتعليل يؤسس لحكم ثابت من خلال تعليل حكم ستر العورة وأخذ الزينة عند الذهاب للمسجد وأنها من التحسينيات التي تعد من محاسن العادات.

فالتحسينيات هي الدعوة إلىٰ مكارم الأخلاق، ومحاسن العادات، والآداب المتعلقة بالإنسان السوي الذي خلقه الله عَزَّوَجَلَّ علىٰ الخلقة السوية السليمة اعتقادًا أو شكلًا أو عادات أو سلوكًا، ويعبر عنه بالفطرة التي خلق الله الناس عليها(٣).

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٠٧-٣٠٨.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٨، ص٩٤.

(٣) منصور، محمد خالد، المقاصد التحسينية وتطبيقاتها في كتاب الطهارة من كتاب منار السبيل لابن الضويان الحسني، ص: ١٤ مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، مجلد ٣٦، العدد ١٢٧.

المبحث الرابع
التعليل بالمقاصد العامة المتصلة بالسمات التشريعية الإجمالية عند الطاهر بن عاشور

تمهيد:

عرض الطاهر بن عاشور إلىٰ التعليل بالمقاصد العامة في ثلاثة وعشرين مقصدًا متوسعًا في ذلك توسعًا لم يسبقه أحد إليه ممن كتب في المقاصد، ولم يقسم الطاهر بن عاشور هذه المقاصد تقسيمًا مناسبًا يندرج تحتها كل مقصد، مما جعل الباحثة، وهي تبحث في نظرية متكاملة للتعليل المقاصدي عنده أن تقوم بتقسيمها تقسيمًا مناسبًا يظهر معه ملامح هذا التعليل المقاصدي العام ثم الخاص ثم الجزئي، ويظهر ملامح إبداعه وتطوير فكرة المقاصد العامة عنده.

وستقوم الباحثة بعرض المقاصد العامة للتعليل عنده والمتعلقة بالسمات التشريعية الإجمالية التي بثها في أثناء هذه المقاصد العامة، مما لزم معه تقسيمها تقسيمًا مناسبًا متدرجًا حسب الأهمية والوقوع، ولتنظيم مادة الكتاب وفق التعليل المقاصدي العام عنده، وعدد هذه المقاصد تسعة مقاصد، هي بمنزلة المبادئ العامة التي تنظم المقاصد الذاتية، والمقاصد بحسب نوعها كما سبق.

وسيتم ترتيبها ترتيبًا مناسب، وإبراز إثباتها عند الطاهر بن عاشور، والتدليل عليها، ثم ضوابط الاستدلال بها تكميلًا للتعليل المقاصدي العام المتعلق بهذه السمات التشريعية الإجمالية بشقيه بإثبات المقاصد العامة، ثم الاستدلال بها، وهذا يتطلب استنتاج ضوابط إعمالها، والاستدلال بها، ومجال إعمال التعليل فيها ثم

تطبيقاتها عند الطاهر بن عاشور مع بيان وجه نوع الاستدلال بها، ووجه التعليل المقاصدي عنده.

وقد رأت الباحثة تقسيم هذه السمات التشريعية الإجمالية إلىٰ عدة أقسام، فمنها الكلية ثم الجزئية ثم تلكم المتعلقة بنفوذ الشريعة واحترامها، وأخيرًا تلكم المتعلقة بمقصد التقرير والتغيير باستقرار المجتمع واستمرار صلاحه بالأمر بالمعروف وتنميته، وذلك في المطالب الآتية:

المطلب الأول: التعليل بالمقاصد المتعلقة بالسمات التشريعية الإجمالية الكلية عند الطاهر ابن عاشور:

الناظر في التعليل بالمقاصد العامة المتصلة بالسمات التشريعية الإجمالية يجد أنها تقسم إلىٰ أقسام، منها هنا: السمات الإجمالية الكلية، وهما: **التعليل بمقصد السماحة، ومقصد عموم شريعة الإسلام** وقد جمع بين هذين المقصدين لعمومها وشمولهما الشريعة كلها، فالشريعة عامة كلية، وكذلك السماحة صفة الشريعة كلها عقيدة وأحكاما.

وسيندرج تحت هذا المطلب فرعان، هما:

الفرع الأول: التعليل بمقصد السماحة، وهو أول أوصاف الشريعة وأكبر مقاصدها:

أولًا: وصف المقصد العام عند الطاهر بن عاشور:

يعد مقصد السماحة من المقاصد العامة المتصلة بالسمات التشريعية الإجمالية التي تتصف بها الشريعة الإسلامية، فهي شريعة سمحة سهلة قائمة علىٰ التيسير ورفع الحرج عن الناس ولذلك فإن تعليل الأحكام والنظر في كليات الشريعة للوصول إلىٰ الحكمة التشريعية منها من مقاصد الشريعة السمحة، فهذا الوصف

مرتبط بها.

وقد عرف الطاهر بن عاشور السماحة بأنها «سهولة المعاملة في الاعتدال فهي وسط بين التضييق والتساهل وهي راجعة إلىٰ معنىٰ الاعتدال والعدل والتوسط»(١).

وعرفها: «بأنها السهولة المحمودة فيما يظن الناس التشديد فيه، ومعنىٰ كونها محمودة أنها لا تفضي إلىٰ ضر أو فساد»(٢).

وهذه السهولة التي وصفت بها الشريعة تبين بأن الشريعة قائمة علىٰ التوسط والاعتدال وقد دل علىٰ ذلك استقراء كثير من النصوص في الشريعة التي تثبت أن السماحة واليسر من مقاصد الشرع، وقد قال تعالىٰ: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ﴾(٣)، ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖ﴾(٤)، ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمۡۚ وَخُلِقَ ٱلۡإِنسَٰنُ ضَعِيفٗا﴾(٥)، وقد روي عن أبي هريرة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُ أن النبي ﷺ قال: «إن الدين يسر ولن يشاد هذا الدين أحد إلا غلبه فسادوا وقاربوا وأبشروا، واستعينوا بالغدوة والروحة، وشيء من الدلجة»(٦).

فالسماحة أكمل وصف لاطمئنان النفس، وأعونَ علىٰ قبول الهدي والإرشاد(٧)، فقد قال تعالىٰ: ﴿فَبِمَا رَحۡمَةٖ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمۡۖ وَلَوۡ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلۡقَلۡبِ لَٱنفَضُّواْ مِنۡ حَوۡلِكَ﴾(٨).

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٦٨.
(٢) المصدر السابق، ص: ٢٦٩.
(٣) سورة البقرة، الآية رقم: ١٨٥.
(٤) سورة الحج، الآية رقم: ٧٨.
(٥) سورة النساء، الآية رقم: ٢٨.
(٦) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأيمان، باب الدين يسر، الحديث رقم: ٣٩، ج١، ص٢٣.
(٧) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مصدر سابق، ص: ٢٦.
(٨) سورة آل عمران، الآية رقم: ١٥٩.

أما الاعتدال فقد بين الطاهر بن عاشور: بأن الحكماء قد اتفقوا علىٰ أنه قوام الصفات الفاضلة وهو التوسط بين طرفي الإفراط والتفريط، وهذا هو منبع الكمالات، فقد قال تعالىٰ: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾[(١)][(٢)].

ثانيًا: مجالات التعليل بمقصد السماحة عند الطاهر بن عاشور:

يعد مقصد السماحة من الأدلة الاستئناسية التي ثبتت من خلالها حجية التعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور، وواضح أن السماحة تدخل في أحكام الشريعة كلها، وهو وصف ملازم لكل تشريع رباني ارتبط بهذا الدين العظيم، مما يجعل التعليل به سمة كلية لهذا التشريع الرباني السمح.

ويظهر أثر التعليل بمقصد السماحة باعتبار أنه دليل عام يثبت التعليل المقاصدي فهو ذا ارتباط وثيق بكل ما فيه يسر ورفع حرج في الشريعة الإسلامية، وقد أكد ابن عاشور أهمية مقصد السماحة وأثره في الشريعة الإسلامية ودوامها وانتشارها وارتباطها بالفطرة، فقال: «وقد ظهر للسماحة أثر عظيم في انتشار الشريعة وطول دوامها، فعلم أن اليسر من الفطرة لأن في فطرة الناس حب الرفق»[(٣)]، وإن سرعة امتثال الأمم للشرائع ودوامهم علىٰ اتباعها كان علىٰ مقدار اقتراب الأديان من السماحة فإذا بلغ بعض الأديان من الشدة حدًّا متجاوزًا لأصل السماحة لحق أتباعه العنت ولم يلبثوا أن ينصرفوا عنه أو يفرطوا في معظمه[(٤)].

---

(١) سورة البقرة، الآية رقم: ١٤٣.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٦٨.

(٣) المصدر السابق، ص: ٢٦٩.

(٤) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مصدر سابق، ص: ٢٧.

ثانيًا: ضوابط التعليل بمقصد السماحة عند الطاهر بن عاشور:

وبما أن التعليل يشتمل علىٰ إثبات مقصد السماحة، فلا بد من ضبط الاستدلال بها بضوابط خاصة تمكن المجتهد من تطبيق هذا المقصد في استنباط الأحكام دون إفراط أو تفريط، وتحقيقًا لإعمال المقصد بصورة صحيحة.

وهناك العديد من الضوابط التي يضبط بها مقصد السماحة في الدين الإسلامي الذي يدعو ويحث علىٰ السهولة واليسر ورفع الحرج ولكن دون تخطي حدود الشرع، وقد ذكر الطاهر بن عاشور عرضه لمقصد السماحة، ويمكن استنتاجها علىٰ النحو الآتي:

أولًا: ألا تخالف السماحة نص من الكتاب والسنة النبوية فإذا كان فيها مخالفة لمقتضىٰ النصوص فلا يصار إليها لأنها تصبح عندئذ تساهل مذموم غير مقبول من الشرع.

ثانيًا: أن تكون ملائمة وموافقة لعموم الشريعة ودوامها وذلك لأن السماحة التي قررتها الشريعة الإسلامية لها أثر في انتشار الشريعة ودوامها[(١)].

ثالثًا: أن يكون قد وجد الحرج فإذا انتفىٰ الحرج انتفت الحاجة إلىٰ رفعه وهي ما يعرف بالعوارض الزمنية أو الحالية، وهذا يوضح وجه محافظة الإسلام علىٰ استدامة وصف السماحة لأحكامه[(٢)].

رابعًا: ألا يكون في تطبيق مقصد السماحة: أي إفراط أو تفريط وهذا هو المقصود من السماحة، لأن في التساهل أو التشديد في الأحكام خروج عن مقصد الشارع وميل عن الاعتدال الذي وصف به مقصد السماحة[(٣)].

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٧١.
(٢) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مصدر سابق، ص: ٢٧.
(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٦٨.

خامسًا: ألا تخالف السماحة مقتضيات الفطرة، فمقصد السماحة مرتبط بالفطرة التي جعل الله تعالىٰ هذه الشريعة دين الفطرة، وأمور الفطرة راجعة إلىٰ الجبلة فهي كائنة بالنفوس سهل عليها قبولها(١)، فأي مخالفة لهذه الفطرة فإنها تكون خارجة عن السماحة التي أرادها الشرع وقصدها.

سادسًا: ألا يكون في التيسير والسماحة ورفع الحرج والتخفيف فيه مخالفة وإخلال لمقصد شرعي آخر أو تفويت لمصلحة فإذا ثبت ذلك فلا يمكن الالتفات إليه(٢).

ثالثًا: تطبيقات التعليل بمقصد السماحة عند الطاهر بن عاشور:

أولًا: تطبيقات مقصد السماحة في العبادات:

١- المسح علىٰ الخفين:

إن المسح علىٰ الخفين من مسائل التعبدية التي تظهر فيها أثر مقصد سماحة الإسلام ويسره، وتعد الطهارة الوسيلة إلىٰ العبادات والأساس فيها، ولذلك فإن الشريعة الإسلامية راعت فيها مبدأ التخفيف والتيسير وذلك حتىٰ لا يقع الناس في ضيق وحرج.

ولقد نص الطاهر بن عاشور علىٰ أن المسح علىٰ الخفين من الرخص في العبادات التي دلت علىٰ سماحة الدين الإسلامي ويسره وحرصه علىٰ التخفيف علىٰ الناس فقد قال الطاهر بن عاشور: «إن المسح علىٰ الخفين رخصة شرعية جعلت عوضًا عن غسل الرجلين الثابت بنص القرآن، فقُيد الإطلاق الذي في آية الطهارة المائية بما ثبت بالسنة من مسح النبي ﷺ علىٰ الخفين، **وهذه الرخصة من سماحة**

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٧١.

(٢) المصدر السابق، ص: ٢٧٢.

الإسلام ويُسره»، وقد ذكر الطاهر بن عاشور الأدلة من الكتاب والسنة علىٰ مشروعية المسح علىٰ الخفين بما يدل علىٰ السماحة[١].

وجه التعليل المقاصدي لمقصد السماحة في المسح علىٰ الخفين:

جاء حكم المسح علىٰ الخفين ليدل علىٰ مقصد شرعي عظيم وهو السماحة واليسر، فالشريعة تعمل علىٰ إبعاد الناس عن كل ما فيه عنت ومشقة عن العباد فشرعت رخص تخفف عنهم وطأة بعض الأحكام التكليفية التي قد يكون فيها ضيق وحرج عنهم سواء في الحضر أو السفر.

وقد بين الطاهر بن عاشور وجه التعليل في مقصد الشريعة من التيسير والتخفيف علىٰ الناس في شرع رخصة المسح علىٰ الخفين فقال: «إن من الناس من يحتاجون إلىٰ لبس الخفين، لوقاية أرجلهم من ألم مباشرة الحصىٰ والحجارة، أو لغير ذلك فإن لبسوا الخفاف ثقل عليهم نزعها عند الوضوء فرخص لهم أن يمسحوا عليها إذا كانوا قد لبسوها بعد غسل الرجلين في وضوء»[٢].

وقد أرجع الطاهر بن عاشور حكم المسح علىٰ الخفين في الحضر والسفر اتفاقا مع جمهور الصحابة في جوازه وليس في السفر فقط، وقد عده من المقاصد الحاجية التي رخص بها الشرع وفعلها الرسول ﷺ في الحضر والسفر وقد حث الشريعة علىٰ مراعاة حاجة الناس والتيسير عليهم ورفع الحرج[٣].

ولم يبق شك في أن الرسول ﷺ لبس الخفين في الحضر والسفر، ومسح عليهما بدون علة، وبهذا يتضح أن الرخصة في المسح عليهما اعتبار من الشريعة

---

(١) ابن عاشور، كشف المغطىٰ من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، مصدر سابق، ص: ٨٧.
(٢) المصدر السابق، ص: ٨٧.
(٣) المصدر السابق، ص: ٨٧.

بالأمور الحاجية للناس، وأن ليس موقع الرخصة قاصرًا علىٰ الضرورة علىٰ أن هنالك اعتبارًا آخر دقيقًا وهو أن الخفين لما كانا يمنعان وصول الأوساخ إلىٰ الأرجل، كان من المناسب تعويض مسحهما عن غسل الرجلين(١).

الفرع الثاني: التعليل بمقصد عموم شريعة الإسلام عند الطاهر بن عاشور:

أولًا: وصف المقصد العام عند الطاهر بن عاشور:

لقد جاء الدين الإسلامي دينا عاما لجميع البشر صالح لكل زمان ومكان وقد تكفلت الشريعة الإسلامية بجملة ما فيها من أحكام وتفصيلات بأن تكون عامة وملائمة لكل ما يطرأ فيها من حوادث ومستجدات وأن تكون مقبولة لجميع الأحوال فهي خاتمة الرسالات، وقد ثبت عموم الشريعة بنصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

فقد قال تعالىٰ في كتابه الكريم مخاطبًا الرسول ﷺ: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ ﴾(٢).

تدل الآية الكريمة علىٰ عموم رسالة النبي ﷺ ففيها إثبات رسالة النبي ﷺ علىٰ منكريها من العرب **وإثبات عمومها** علىٰ منكريها من اليهود، فإن كافة من **ألفاظ العموم** ووقعت في الآية حالا من «الناس» مستثنىٰ من عموم الأحوال(٣).

وقال تعالىٰ: ﴿ قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيۡكُمۡ جَمِيعًا ﴾(٤).

---

(١) ابن عاشور، كشف المغطىٰ من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، مصدر سابق، ص: ٨٧.
(٢) سورة سبأ، الآية رقم:٢٨.
(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٢، ص١٩٨.
(٤) سورة الأعراف، الآية رقم: ١٥٨.

ففي الآية الكريمة تأكيد ضمير المخاطبين بوصف «جميعا» الدال نصًّا علىٰ **العموم**، لرفع احتمال تخصيص رسالته(١).

أما في السنة الصحيحة فقد روىٰ جابر بن عبد الله أن النبي ﷺ قال: «أعطيت خمسًا لم يعطين أحد قبلي»، فعد منها: «وكان الرسول يبعث إلىٰ قومه خاصة ويبعث إلىٰ الناس عامة»(٢).

فهذه الأدلة كما بين الطاهر بن عاشور قد بلغت مبلغ التواتر المعنوي، فالشريعة الإسلامية جاءت شريعة عامة داعية جميع البشر إلىٰ اتباعها لأنها لما كانت خاتمة الشرائع استلزم ذلك عمومها لا محالة سائر أقطار المعمور وفي سائر أزمنة هذا العالم(٣).

وأن من الشواهد علىٰ عالمية الشريعة وأنها للناس كافة قيامها علىٰ التماثل في إجراء الأحكام والقوانين رغم اختلاف بلاد الإسلام وتعدد أجناسها، **وذلك لما انبنت عليه الشريعة الإسلامية من اعتبار الحِكم والعلل** وهي من مدركات العقول(٤).

ثانيًا: مجالات التعليل بمقصد عموم شريعة الإسلام عند الطاهر بن عاشور.

١ - ارتباط عموم الشريعة بوصف الفطرة:

لقد اقتضىٰ وصف الشريعة بأنها شريعة عامة بأن تكون ملائمة ومقبولة عند

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٩، ص١٣٩.
(٢) البخاري، صحيح البخاري، كتاب أبواب المساجد، باب قول النبي ﷺ: «جعلت لي الأرض مسجدًا وطهورًا»، الحديث رقم: ٤٢٧، ١/ ١٦٨، مسلم، صحيح مسلم، وقد روي بلفظ آخر، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، حديث رقم: ٥٢١، ١/ ٣٧٠.
(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣١٧.
(٤) خوجه، بين علمي أصول الفقه والمقاصد، مصدر سابق، ص: ٥٤٣.

الناس صالحة لكل زمان ومكان ويلزم من ذلك بأن تكون موافقة للفطرة التي تعد الوصف الأعظم في الشريعة وقد ظهر هذا الارتباط بينهما بكون الشريعة الإسلامية عندما جاءت لتتوافق مع جميع أحوال البشر لزم أن تكون موافقة للفطرة الإنسانية حتىٰ تكون مقبولة للعقول، فالإنسان خلقه الله تعالىٰ ليدرك بعقله ما جاء في الشريعة من أحكام وعلل فكانت الفطرة هي الدافع والمحرك لهذه العقلية السليمة، لذلك جعل الله تعالىٰ هذا الدين الإسلامي بعمومه وشموله صالح للإنسان حتىٰ يستطيع فهمه وتطبيقه علىٰ اختلاف جنسه وعوائده، وكانت جميع الأحكام الشرعية ملائمة للفطرة ملبية لجميع احتياجات الناس(١).

وقد ظهر عند الطاهر بن عاشور العلاقة بين الفطرة وعموم الشريعة الإسلامية فالله تعالىٰ قد أراد بحكمته أن يكون الإسلام آخر الأديان التي خاطب الله بها عباده تعين أن يكون أصله الذي ينبني عليه وصفًا مشتركًا بين سائر البشر ومستقرًا في نفوسهم ومرتضاة عليه العقول السليمة منهم ألا وهو **وصف الفطرة** حتىٰ تكون أحكام الشريعة مقبولة عند أهل الآراء الراجحة من الناس الذين يستطيعون فهم مغزاها فيتقبلوا ما يأتيهم منها بنفوس مطمئنة وصدور منثلجة فيتبعوها دون تردد ولا انقطاع وحتىٰ يتسنىٰ لأرفعهم قدرًا في الفهم محاذاة نظائرها وتفريع فروعها، وحتىٰ يكون تلقي بقية طبقات الأمة إياها عن طيب نفس ويسهل امتثالهم بما يؤمرون به منها(٢).

٢- من مقتضيات عموم الشريعة أن تكون رسالة عربية، وتحتمل التعليل اللغوي الواسع للحكم العامة:

لقد اقتضت **حكمة الشريعة وعمومها** أن تكون رسالتها باللغة العربية وأن

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣١٧- ٣١٨.

(٢) المصدر السابق، ص: ٣١٨.

يكون الرسول الكريم المبعوث بهذه الرسالة عربي وأن يكون واحد، وهذه من الحكم التي أرادها الله تعالىٰ لما عند العرب من مميزات ليست موجودة عند غيرهم من الأمم[١].

ولما كان الرسول ﷺ عربي كان بحكم الضرورة أن يتكلم بلسان العرب فلزم أن يكون المتلقون منه الشريعة بادئ ذي بدء عربيًا فالعرب هم حملة شريعة الإسلام إلىٰ سائر المخاطبين بها وهم من جملتهم واختيارهم الله لهذه الأمانة[٢].

وقد علل الطاهر بن عاشور هذا المقصد بكون الرسالة عربية ومن رجل عربي لأنهم قد امتازوا من بين سائر الأمم باجتماع صفات أربع لم تجتمع في التاريخ لأمة من الأمم، وهي:

١- جودة الأذهان، لأنهم بهذا الوصف أهل لفهم الدين وتلقيه.

٢- قوة الحوافظ، لأنهم أهل لحفظه وعدم الاضطراب في تلقيه.

٣- بساطة الحضارة والتشريع، لأنهم أهل لسرعة التخلق به إذ هم أقرب إلىٰ الفطرة السليمة ولم يكونوا علىٰ شريعة معتد بها متماثلة حتىٰ يصمموا علىٰ نصرها.

٤- البعد عن الاختلاط ببقية أمم العالم، لأنهم أهل لمعاشرة الأمم فلا حزازيات بينهم وبين الأمم[٣].

فكانت هذه المميزات التي امتاز بها العرب من الحكم التي ظهر فيها التعليل المقاصدي لكون هذه الرسالة عربية والرسول ﷺ رجل عربي بعثه الله تعالىٰ خاتم للأنبياء وجعل رسالته خاتمة الرسالات فقد قال تعالىٰ: ﴿ٱللَّهُ أَعۡلَمُ حَيۡثُ يَجۡعَلُ

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣١٨- ٣١٩.
(٢) المصدر السابق، ص: ٣١٩.
(٣) المصدر السابق، ص: ٣١٩.

﴿رِسَالَتَهُۥ﴾[(١)]، وهذا دليل علىٰ وجود حكم جمة أرادها الله تعالىٰ من ذلك كله[(٢)].

٣- ارتباط عموم الشريعة الإسلامية بعلل التشريع:

لقد ظهر ارتباط مقصد عموم شريعة الإسلام بتعليل أحكام الشريعة الإسلامية وذلك، لأنها عندما جاءت عامة لجميع الأمم، وقد بين الطاهر بن عاشور أن من أعظم ما تقتضيه عموم الشريعة أن تكون أحكامها سواء لسائر الأمم المتبعين لها بقدر الاستطاعة، لأن التماثل في إجراء الأحكام والقوانين عون علىٰ حصول الوحدة الاجتماعية في الأمة، ولهذه الحكمة والخصوصية جعل الله هذه الشريعة مبنية علىٰ اعتبار الحكم والعلل التي هي من مدركات العقول لا تختلف باختلاف الامم والعوائد[(٣)].

٤- صلوحية الشريعة الإسلامية لكل زمان ومكان:

عندما كان من مقاصد الشريعة الإسلامية أن تكون عامة فكان من عمومها أنها صالحة لجميع البشر في كل زمان ومكان وقد شملت هذه الشريعة الأحكام التي تصلح أن تساير جميع المستجدات والتغيرات في الحياة فتعالجها وتدفع عن الناس كل ما فيه حرج وتحفظ لهم حياتهم بكل توازن وتكامل[(٤)].

وقد ذكر الطاهر بن عاشور الكيفيات التي يتحقق من خلالها صلاحية الشريعة في كل الأحوال ولكل زمان ومكان وقد عدهما متآيلتان وجمعهما معا هو المغزىٰ من قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[(٥)]، وهذه الكيفيات تتمثل بما يلي:

---

(١) سورة الأنعام، الآية رقم: ١٢٤.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣١٨.

(٣) المصدر السابق، ص: ٣٢١.

(٤) المصدر السابق، ص: ٣٢٥.

(٥) سورة الحج، الآية رقم: ٧٨.

١- أن هذه الشريعة قابلة بأصولها وكلياتها للانطباق علىٰ مختلف الأحوال بحيث تساير أحكامها مختلف الأحوال دون حرج ولا مشقة ولا عسر[١]، فهذه الكيفية تظهر أثر هذه الكليات وتبين مدىٰ انطباق أحكام الشريعة علىٰ جميع ما جاءت به من أحكام فكان فيها من العلل التشريعية التي تشمل الحوادث وخاصة فيما يتعلق بالمسائل المستجدة فتظهر وجه الحكمة التشريع فيها وتنطبق عليها فهي شريعة صالحة لسائر الأماكن والأزمان.

٢- أن يكون مختلف أحوال العصور والأمم قابلًا للتشكيل وفق أحكام الإسلام دون حرج ولا مشقة ولا عسر[٢].

ومثاله: تغيير الإسلام لبعض أحوال العرب والفرس والقبط والبربر والروم وغيرهم من غير أن يجدوا حرجًا ولا عسرًا في الإقلاع عما نزعوه من قديم أحوالهم الباطلة ومن دون أن يلجؤوا إلىٰ الانسلاخ عما اعتادوه وتعارفوه من العوائد المقبولة[٣].

وهذه الصلاحية التي تميزت بها الشريعة الإسلامية يظهر أثرها في التعليل المقاصدي لأحكام الشريعة التي جاءت كلها مشتملة علىٰ حكم ومصالح ترجع علىٰ العباد بالنفع في أمور دينهم ودنياهم، وقد ظهر فكر ابن عاشور المقاصدي في تعليل أحكام الشرع التي تعد صالحة لكل زمان ومكان فقال: «تعين أن يكون معنىٰ صولحية شريعة الإسلام لكل زمان أن تكون **أحكامها كليات ومعاني مشتملة علىٰ حكم ومصالح**، صالحة لأن تتفرع منها أحكام مختلفة الصور متحدة المقاصد»[٤].

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٢٥.
(٢) المصدر السابق، ص: ٣٢٦.
(٣) المصدر السابق، ص: ٣٢٦.
(٤) المصدر السابق، ص: ٣٢٧.

٥- من عموم شريعة الإسلام أنها أوكلت أمورًا كثيرة لاجتهاد العلماء.

لقد اقتضىٰ مقصد الشرع من عمومها أنه جعل فيها من السعة لذلك فإنها أوكلت الكثير من الأحكام والأمور إلىٰ اجتهاد العلماء.

وقد عرض الطاهر بن عاشور الأحاديث النبوية التي تدل علىٰ تناسب مقصد عموم الشريعة مع الاجتهاد، وذلك مما لم يقم دليل علىٰ تعيين حكمه وإرادة راويه[(١)]، فقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: «إن الله افترض عليكم فرائض فلا تضيعوها، وحد لكم حدودًا فلا تعتدوها، ونهاكم عن أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء من غير نسيان فلا تكلفوها رحمة من ربكم فاقبلوها»[(٢)].

فكان استنباط الأحكام والاجتهاد الذي اعتمده الطاهر بن عاشور وحث عليه وسيلة مهمة في فهم مقاصد الشريعة وعلل أحكامها لأن من مقتضيات مقصد الشريعة من عمومها أنها جعلت قدر كبير من الأحكام والمستجدات التي تعرض للناس

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٢٤.

(٢) الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي (٢٠٠٤م)، سنن الدارقطني، الطبعة الأولىٰ، حديث رقم: ٤٨١٤، ج٥، ص٥٣٧، مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان، الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد (١٩٩٥م)، المعجم الأوسط، حديث رقم: ٨٩٣٨، ج٨، ص٣٨١، دار الحرمين – القاهرة، ورواه الحاكم بلفظ: «إن الله حد حدودا فلا تعتدوها وفرض لكم فرائض فلا تضيعوها وحرم أشياء فلا تنتهكوها وترك أشياء من غير نسيان من ربكم ولكن رحمة منه لكم فاقبلوها ولا تبحثوا فيها»، الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري (١٩٩٠م)، المستدرك علىٰ الصحيحين، الطبعة الأولىٰ، حديث رقم: ٧١١٤، ج٤، ص١٢٩، دار الكتب العلمية – بيروت، هذا حديث غريب ومكحول لم يسمع من أبي ثعلبة، ابن عساكر، ثقة الدين، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله (٢٠٠٠م)، معجم ابن عساكر (معجم الشيوخ)، المحقق: الدكتورة وفاء تقي الدين، الطبعة الأولىٰ، حديث رقم: ١٢٣٢، ج٢، ص٩٦٥، دار البشائر – دمشق، قال النووي: حديث حسن، رواه الدارقطني وغيره، محيي الدين النووي، وابن رجب الحنبلي، الأربعون النووية مع زيادات ابن رجب، تحقيق: الشربيني بن فايق الشربيني، راجعها وقدم لها: مصطفىٰ بن العدوي، ص: ٣٤.

مرجعها إلىٰ الاجتهاد وقد ظهر ذلك في عصر الصحابة والتابعين - رضوان الله عليهم - وقد أوكل النبي ﷺ الكثير من الأمور لاجتهاد الصحابة ووافقهم عليه(١).

٦- اشتمال الشريعة علىٰ الكليات العامة:

وردت كثير من الأدلة الشرعية التي اشتملت علىٰ الكليات العامة التي جاءت بها الشريعة الإسلامية وقد ثبت ذلك في نصوص القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة، فالنظر في كليات الشريعة وقطعياتها يعد أحد الأسس التي انبنىٰ عليها التعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور لأن استخراج العلل يكون عند النظر في هذه الكليات، فقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: «لا ضرر ولا ضرار»(٢)، وكذلك قوله ﷺ: «ما أسكر كثيره فقليله حرام»(٣)، ومنها قوله تعالىٰ: ﴿لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٢٤.

(٢) الإمام أحمد، مسند أحمد، مسند بني هاشم، مسند عبد الله بن عباس، حديث رقم: ٢٨٦٥، ج٥، ص٥٥، ابن ماجة، سنن ابن ماجه، حديث رقم:٢٣٤١، ج٣، ص٤٣٢، الطبراني، المعجم الكبير، باب العين، عكرمة عن ابن عباس، الحديث رقم: ١١٥٧٦، ج١١، ص٢٢٨، قال الذهبي: إسناده ضعيف، الذهبي، أبو عبد الله محمّد بن أحمد بن عُثمان الذّهَبيّ الشّافعيّ (٢٠٠١م)، المهذب في اختصار السنن الكبير، الطبعة الأولىٰ، تحقيق: دار المشكاة للبحث العلمي، بإشراف أبي تَميم يَاسر بن إبراهيم كتاب الصلح، ج٥، ص٢١٩٥، دار الوطن للنشر.

(٣) الإمام أحمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مسند عبد الله بن عمرو بن العاص رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمَا، الحديث رقم: ٦٥٥٨، ج١١، ص١١٩، ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب الأشربة، باب ما أسكر كثيره فقليله حرام، الحديث رقم: ٣٣٩٤، ج٢، ص١١٢٥، النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب (١٩٣٠م)، سنن النسائي، الطبعة الأولىٰ، كتاب الأشربة، باب تحريم شراب ما أسكر كثيره، الحديث رقم: ٥٠٩٧، ج٥، ص٨١، المكتبة التجارية الكبرىٰ بالقاهرة، الدارقطني، سنن الدارقطني، كتاب الأشربة وغيرها، الحديث رقم: ٤٦٥٣، ج٥، ص٤٥٧، إسناده حسن من أجل عمرو بن شعيب وأبيه، الضياء، أبو أحمد محمد عبد الله الأعظمي (٢٠١٦م)، الجامع الكامل في الحديث الصحيح الشامل المرتب علىٰ أبواب الفقه، الطبعة الأولىٰ،ج٧، ص٩٣، دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية.

بِٱلۡقِسۡطِ﴾(١)، ومنها قوله تعالىٰ: ﴿وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ﴾(٢).

وعليه: فإن هذه النصوص تدل دلالة صريحة علىٰ عموم الشريعة الإسلامية وأن اشتمالها علىٰ الكليات والمجملات تظهر وجوه المقاصد من أحكامها وأن هذه الكليات قد اعتنىٰ العلماء ببيانها وتقييدها من خلال ما بينه الأصوليين من تخصيص العام وتقييد المطلق وبيان المحتمل(٣).

أما الجزئيات فالشريعة الإسلامية تشتمل الكثير من التشريعات الجزئية النازلة في صورة أحكام لنوازل حلت وهذه التشريعات الجزئية هي قضايا عينية(٤).

وعليه: فإن هذه الكليات والجزئيات تثبت من خلال استقراء الشريعة الإسلامية والحكم التشريعية منها.

ثالثًا: ضوابط التعليل بمقصد عموم شريعة الإسلام عند الطاهر بن عاشور:

١- أن يكون دليل العموم قطعيا، وأن ينص صراحة علىٰ دلالة العموم، وأن تكون أداة العموم قطعية، وذلك باستقراء الأدلة التي تثبته (مصدر).

٢- أن يفهم العموم صراحة من النصوص والقواعد الكلية، بحيث لا يكون هناك مجال لاختصاصه بفرد دون اشتماله علىٰ عموم الأفراد(٥).

٣- أن يكون العموم حقيقيًا، فمن أهم ضوابط التعليل بالمقاصد ألا تكون وهمية، ولذلك فإن عموم الشريعة يجب أن يكون مدركًا للعقول ومتلائمًا للمصلحة

---

(١) سورة الحديد، الآية رقم: ٢٥.

(٢) سورة البقرة، الآية رقم: ١٧٩.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٢٠.

(٤) المصدر السابق، ص: ٣٢٨.

(٥) المصدر السابق، ص: ٣٢٠.

التي أرادها الشارع[١].

٤- ألا يكون العموم المسوق يراد به الإخبار لا التشريع[٢].

رابعًا: تطبيقات التعليل بمقصد عموم شريعة الإسلام عند الطاهر بن عاشور.

عموم الشريعة في نكاح الزانية والزاني لجميع المؤمنين في قوله تعالىٰ: ﴿ٱلزَّانِي لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَٱلزَّانِيَةُ لَا يَنكِحُهَآ إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌۚ وَحُرِّمَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾[٣].

وقد بين الطاهر بن عاشور العموم في هذه الآية، أن الوجه في تأويلها: أن مجموع الآية مقصود منه التشريع دون الإخبار، وهو عين التعليل الذي نحن بصدده، فهو إثبات للحكمة ثم تعديتها بالاستدلال؛ لأن الله تعالىٰ قال في آخرها وحرم ذلك علىٰ المؤمنين[٤].

ولأنها نزلت جوابًا عن سؤال مرثد تزويجه عناق وهي زانية ومشركة ومرثد مسلم تقي، غير أن صدر الآية ليس هو المقصود بالتشريع، بل هو تمهيد لآخرها **مشيرًا إلىٰ تعليل ما شرع في آخرها**، وفيه ما يفسر مرجع اسم الإشارة الواقع في قوله: وحرم ذلك[٥].

وهو تصريح واضح من الطاهر بن عاشور إلي تعليل الحكم وتعميمه، وبين قرينة ذلك اسم الإشارة التي هي من أدوات العموم، والألف واللام للاستغراق الجنس في: «المؤمنين»، وهو التفات بديع من الطاهر بن عاشور لإثبات الحكمة هنا، ثم التعميم لها في الاستدلال، وهو عين التعليل المقصود عند الطاهر بن عاشور.

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣١٩.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج١٨، ص١٥٥.

(٣) سورة النور، الآية رقم: ٣.

(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج١٨، ص١٥٤.

(٥) المصدر السابق، ج١٨، ص١٥٤.

وبين أن حكمها عام لمرثد وغيره من المسلمين بحق عموم لفظ المؤمنين[١].

والتفت الطاهر بن عاشور إلىٰ أن بعض الأحكام غير معلل، وليس مقصوده التشريع بل الإخبار، وهو أحد ضوابط التعليل المقاصدي لمقصد عموم الشريعة، وينبني علىٰ هذا التأصيل أن قوله: الزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركة تمهيد للحكم المقصود الذي في قوله: وحرم ذلك علىٰ المؤمنين، وأنه مسوق مساق الإخبار دون التشريع فيتعين أن المراد من لفظ الزاني المعنىٰ الاسمي لاسم الفاعل، وهو معنىٰ التلبس بمصدره دون معنىٰ الحدوث إذ يجب أن لا يغفل عن كون اسم الفاعل له شائبتان: شائبة كونه مشتقًا من المصدر فهو بذلك بمنزلة الفعل المضارع، فضارب بشبه يضرب في إفادة حصول الحدث من فاعل، وشائبة دلالته علىٰ ذات متلبسة بحدث فهو بتلك الشائبة يقوىٰ فيه جانب الأسماء الدالة علىٰ الذوات، وحمله في هذه الآية علىٰ المعنىٰ الاسمي تقتضيه قرينة السياق إذ لا يفهم أن يكون المعنىٰ أن الذي يحدث الزنىٰ لا يتزوج إلا زانية لانتفاء جدوىٰ تشريع منع حالة من حالات النكاح عن الذي أتىٰ زنىٰ[٢].

المطلب الثاني: التعليل بالمقاصد العامة المتعلقة بالسمات التشريعية الإجمالية في الأحكام الجزئية:

والتعليل بالمقاصد المتصلة بالسمات العامة التشريعية في الأحكام الجزئية يندرج تحتها مقصدي المساواة والحرية، فهما سمتان تشريعيتان جزئيتان باعتبار تعلقهما ببعض الأحكام دون بعض مع كونهما في الغالب الأعم تشمل كثيرًا من الأحكام الشرعية.

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج١٨، ص١٥٥.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر ١٨، ص١٥٥.

وجمع بينهما تحت هذا العنوان لكونهما معنيين عامين مندرجين تحت المقاصد العامة، فالمساواة عامة في مجالات محددة، وكذلك الحرية عامة في مجالات محددة، ومن إبداع الطاهر بن عاشور وضع هذين المعنيين العاميين ضمن المقاصد العامة توثيقًا للأحكام التي تندرج تحتهما، وإظهارًا لعدل الشريعة وعدالتها، فالذي يجمع بين هذين المقصدين، هو مبدأ العدل الذي قامت عليه الشريعة الربانية: قال الله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ﴾[1].

وسيندرج تحت هذا المطلب فرعان، هما:

الفرع الأول: التعليل بمقصد المساواة في الأحكام الشرعية عند الطاهر بن عاشور:

أولًا: وصف المقصد العام عند الطاهر بن عاشور:

تعد المساواة أحد المقاصد التي تعد من سمات التشريعية التي اتسمت بها الشريعة الإسلامية، فهي من المرتكزات الأساسية الي يقوم عليها مبدأ الأخوة في الإسلام.

وقد عرفها الطاهر بن عاشور تبعًا لمعاني متعددة، فالمساواة أول آثار الأخوة وأصدق شواهدها والتخلق بها والتدريب عليها أجلىٰ مظاهر تمكن معنىٰ الأخوة من النفوس **فالمساواة الإسلامية الناشئة عن الأخوة** ليس المراد منها التساوي في منتجات العقول أو في المعلوم أو في مآثر الأعمال لظهور التفاوت بين الناس في القابليات والهمم ولكن يراد منها ما ينشأ عن معنىٰ **الأخوة**[2].

ومعنىٰ الأخوة في الإسلام يشمل التساوي علىٰ الإجمال بجعل المسلمين سواء في الحقوق المخولة في الشريعة بدون تفاوت فيما لا أثر للتفاوت فيه بين

(١) سورة النحل، الآية رقم: ٩٠.

(٢) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مصدر سابق، ص: ١٤٣.

المسلمين من حيث إنهم مسلمون[١]، وهو تساوي المسلمين في الانتساب إلىٰ الجامعة الإسلامية والتهيؤ والصلاحية لكل فضيلة في الإسلام إذا وجدت أسبابها وسمحت بها مواهب أصحابها[٢].

وذلك لقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾[٣]، فالمسلمون سواء بأصل الخلقة واتحاد الدين تحققنا أنهم أحقاء بالتساوي في تعلق خطاب الشريعة بهم لا يؤثر في ذلك التساوي مؤثر من قوة أو ضعف، فلا تكون عزة العزيز زائدة له من آثار التشريع ولا ضعف الذليل حائلًا بينه وبين مساواته غيره في آثار التشريع.

وقد عرف ابن عاشور المساواة تعريفًا أشمل بأنها: المساواة هي **التماثل** في آثار كل ما تماثل به المسلمون فيه بأصل الخلقة أو بتحديد الشريعة لا يؤثر علىٰ ذلك التماثل حائل من قوة أو ضعف فلا تكون قوة القوي وعزته زائدة له من آثار ذلك التماثل ولا ضعف الضعيف حائلًا بينه وبين آثار ذلك التماثل[٤]. وكذلك فإنها أصل عظيم من أصول النظام الاجتماعي في الإسلام عند الطاهر بن عاشور[٥].

أنواع المساواة عند الطاهر بن عاشور:

قسم الطاهر بن عاشور المساواة إلىٰ قسمين:

القسم الأول: مساواة مطلقة: التماثل في معظم الأشياء أو في المهم منها أو في الغرض المقصود[٦].

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٢٩.
(٢) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مصدر سابق، ص: ١٤٤
(٣) سورة الحجرات، الآية رقم: ١٠.
(٤) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مصدر سابق، ص: ١٤٤، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٢٩.
(٥) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مصدر سابق، ص: ١٤٣.
(٦) المصدر السابق، ص: ١٤٣.

القسم الثاني: مساواة مقيدة: هي المساواة التي سعت إليها الشريعة وهي مساواة مقيدة بأحوال يجري فيها التساوي وليست مطلقة في جميع الأحوال لأن أصل خلقة البشر جاءت علىٰ التفاوت(١).

ثانيًا: مجالات التعليل بمقصد المساواة عند الطاهر بن عاشور:

١- ارتباط التعليل بمقصد المساواة بالفطرة:

يظهر ارتباط تعليل مقصد المساواة بوصف الفطرة فالدين الإسلامي هو دين الفطرة، فكل ما شهدت به الفطرة بالتساوي بين الناس فالإسلام يرمي فيه إلىٰ المساواة وكل ما شهدت الفطرة بتفاوت المواهب البشرية فيه فالإسلام يعطي هذا التفاوت حقه بمقدار ما يستحقه(٢).

فالتشريع بمعزل عن فرض أحكام متساوية فيه، ويكون ذلك موكولًا إلىٰ النظم المدنية التي تتعلق بها سياسة الإسلام لا تشريعه، وقد ذكر الطاهر بن عاشور الأدلة اعتبار مقصد المساواة، منها قوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ ۚ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَٱللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا﴾(٣)، وقوله تعالىٰ: ﴿لَا يَسْتَوِى مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ ٱلْفَتْحِ وَقَٰتَلَ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ ٱلَّذِينَ أَنفَقُواْ مِنۢ بَعْدُ وَقَٰتَلُواْ﴾(٤).

٢- ارتباط التعليل بمقصد المساواة بعموم شريعة الإسلام:

يظهر أثر التعليل بمقصد المساواة في الشريعة الإسلامية من خلال انبنائه علىٰ مقصد عموم الشريعة الإسلامية، وذلك لأن الشريعة عندما اتسمت بالعموم في تعليل

(١) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مصدر سابق، ص: ١٤٤.
(٢) المصدر السابق، ص: ١٤٤.
(٣) سورة النساء، الآية رقم: ١٣٥.
(٤) سورة الحديد، الآية رقم: ١٠.

أحكامها وإثباتها لزم أن ينشأ عنها سمات مقاصدية مكملة وتابعة لها ومنها مقصد المساواة، وهو ملحظ دقيق في ارتباط المقاصد الكلية والجزئية بعضها ببعض، مما يدل علىٰ تكاملها في التأصيل والواقع.

وقد ربط الطاهر بن عاشور بينهما في معرض حديثه عن مقصد المساواة حيث بين: «ومن أول الأشياء التي تنشأ عن عموم الشريعة وتوقف النظر فيها علىٰ تحقيق معرفة همومها ومواقع ذلك العموم كيفية المساواة بين الأمة في تناول الشريعة أفرادها وتحقيق مقدار اعتبار تلك المساواة ومقدار إلغائها»[1].

٣- علاقة مبدأ المساواة بالضروريات الخمس والحاجيات:

وهو مبدأ دقيق وعظيم إذ قد جعل المساواة أيضًا في الضروريات والحاجيات، إذ هما مرتبتان يتساوىٰ فيهما الناس، لأن المساواة التي دعت إليها الشريعة الإسلامية تنبثق عن أصول وضعتها الشريعة، ومن أهمها مبدأ التساوي في أصل الخلقة، وهذا مبدأ مهم انطلق من أصل التشريع فقد روي عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ، قال: «لينتهين أقوام يفتخرون بآبائهم الذين ماتوا إنما هم فحم جهنم، أو ليكونن أهون علىٰ الله من الجعل الذي يدهده الخراء بأنفه، إن الله أذهب عنكم عبية الجاهلية وفخرها بالآباء، إنما هو مؤمن تقي وفاجر شقي، **الناس كلهم بنو آدم وآدم خلق من تراب**»[2].

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٢٩.

(٢) الترمذي، أبو عيسىٰ محمد بن عيسىٰ (١٩٩٦م)، سنن الترمذي، تحقيق: بشار عواد معروف، الطبعة الأولىٰ، ج٥، ص ٧٣٤، قال الترمذي: هذا حديث حسن، أبواب الإيمان، الحديث رقم: ٣٩٥٥، دار الغرب الإسلامي – بيروت، أبو داوود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني، سنن أبي داوود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ج٤، ص٣٣١، باب التفاخر بالأنساب، الحديث رقم: ٥١١٦، المكتبة العصرية، صيدا – بيروت، الإمام أحمد، مسند أحمد، إسناده حسن، هشام بن سعد – وإن كان من رجال مسلم- تنزل رتبته عن رتبة الصحيح، وباقي رجاله ثقات رجال الشيخين، مسند المكثرين من الصحابة، مسند أبي هريرة، الحديث رقم: ٨٧٣٥، ج١٤، ص ٣٤٩.

وكذلك التسوية في حقوق الحياة في العالم بحسب الفطرة، ولا أثر لما بين الناس من أي اختلاف بالألوان والصور والسلائل والمواطن(١)، ومعيار التفاضل يكون فقط في التقوىٰ والإيمان فقد قال تعالىٰ: ﴿إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ﴾(٢).

أما تعلق المساواة بالضروريات والحاجيات، فإن الطاهر بن عاشور حينما بين وجه حكمة الشرع من تشريع مقصد المساواة وجعله أساسًا لانتساب الناس تحت الجامعة الإسلامية، حث علىٰ ضرورة أن تكون هذه المساواة متفقة مع مقاصد الشرع ومنتمية إليها حتىٰ يتحقق الحكمة منها(٣).

ولذلك فإن الطاهر بن عاشور قد جعل هذا الاستواء متفقًا مع أصول التشريع فجعل من المساواة أن يكون للناس حق الوجود المعبر عنه بحفظ النفس أو حفظ النسب، وكذلك التساوي في وسائل الحياة المعبر عنها بحفظ المال ومنها حقوق القرار في الأرض التي اكتسبوها أو نشؤوا فيها مثل مواطن البقاء، وكذلك المساواة في أسباب البقاء علىٰ حالة نافعة بحفظ العقل وحفظ العرض، والتساوي في الأصل الأعظم هو حفظ الدين من خلال حق الانتساب إلىٰ الجامعة الدينية(٤).

أما الحاجيات المعتمدة علىٰ رفع الحرج، والتخفيف عن الناس والمكلفين، فإنها تلحق بالضروري وتدخل معه في استواء الناس فيها، وهو ملحظ يدل علىٰ كمال الشريعة واتساقها.

ثالثًا: موانع مقصد المساواة عند الطاهر بن عاشور:

عرف الطاهر بن عاشور موانع المساواة بأنها: هي العوارض التي إذا تحققت

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٣٠

(٢) سورة الحجرات، الآية رقم: ١٣.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٣٠.

(٤) المصدر السابق، ص: ٣٣٠.

تقتضي إلغاء حكم المساواة لظهور مصلحة راجحة في ذلك الإلغاء أو لظهور مفسدة عند إجراء المساواة[١].

وهذه العوارض التي تمنع المساواة المقررة في الشريعة الإسلامية نتجت عن مراعاة الشريعة لجلب المصالح ودفع المفاسد بكل الوسائل فجعلت في الحالات التي يكون فيها تطبيق المساواة فساد وضرر راجح ممنوعة وهذه العوارض تعددت مجالاتها فيدخل فيها العوارض الجبلية، والشرعية، والاجتماعية، والسياسية[٢].

وذلك فإن هذه العوارض سماها ابن عاشور بذلك ليست علىٰ اعتبار أنها مؤقتة إنما لأن هذه العوارض قد تكون دائمة أو غالبة الحصول وذلك لأنه لا تبطل أصلًا منظورًا إليه في الشريعة نظرًا أول، فجعلت لأجل ذلك أمورًا عارضة إذ كانت مبطلة أصلًا أصيلًا، لأن المساواة هي الأصل في التشريع[٣].

العوارض المانعة من المساواة عند الطاهر بن عاشور:

أولًا: الموانع الجبلية الدائمة:

كمنع مساواة المرأة الرجل فيما تقصر فيه عنه بموجب أصل الخلقة، ومنها منع مساواة الرجل للمرأة في حق كفالة الصغار وألحقوا في الماضي منع مساواة الرجل بالمرأة في أن زوجه تنفق عليه لما تقرر من العادات من أن الرجل هو الكاسب للعائلة، ويلحق بالجبلي صفات مكتسبة ناشئة عن قابلية، وعن سعي تترك آثارًا في الخلقة لا يبلغ إلىٰ مثلها إلا من اكتسب أسبابها فتفيد كماله في الإحساس والتفكير، مثل تفاوت العقول والمواهب في الصلاحية لإدراك المدركات الخفية[٤].

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٣١.
(٢) المصدر السابق، ص: ٣٣١.
(٣) المصدر السابق، ص: ٣٣١.
(٤) المصدر السابق، ص: ٣٣٤.

ثانيًا: الموانع الشريعة:

عرفها ابن عاشور بأنها: هي ما كان تأثيرها بتعيين التشريع الحق، إذ التشريع الحق لا يكون إلا مستندًا لحكمة وعلة معتبرة، ثم تلك الحكمة قد تكون جلية وقد تكون خفية، فالشريعة هي القدوة في تحديد هذه الموانع، وتحديد ما ينشأ عن مراعاة أصول تشريعية تعتبر إجراءها أرجح من إجراء المساواة[(١)].

وتعرف هذه الأصول إما بالقواعد، مثل قاعدة حفظ الأنساب في منع مساواة المرأة للرجل في إباحة تعدد الأزواج، إذ لو أبيح للمرأة لما حصل حفظ لحاق الأنساب، ومثل قاعدة إزالة الضر، فإنها منعت مساواة المرأة الشريفة لغيرها من الأزواج في إلزامها بإرضاع الولد عند مالك؛ وإما أن تعرف بتتبع الجزئيات المنتشرة في الشريعة مثل اعتبار شهادة المرأتين في خصوص الأموال[(٢)].

ثالثًا: الموانع الاجتماعية:

هي ما كان المانع فيها فأكثرها مبني علىٰ ما فيه صلاح المجتمع، وبعضها يرجع إلىٰ المعاني المعقولة، وبعضها يرجع إلىٰ ما تواضع عليه الناس واعتادوه فتأصل فيهم ومعظم الموانع الاجتماعية نجده مجالًا للاجتهاد ومثل لها الطاهر بن عاشور بمنع مساواة الجاهل للعالم في التصدي للنظر في مصالح الأمة، ومنع مساواة العبيد للأحرار في قبول الشهادة[(٣)].

رابعًا: العوارض السياسية:

فقد عرفها ابن عاشور بأنها: الأحوال التي تؤثر في سياسة الأمة، فتقتضي إبطال

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٣٥.
(٢) المصدر السابق، ص: ٣٣٥.
(٣) المصدر السابق، ص: ٣٣٥.

حكم المساواة بين أصناف أو أشخاص، أو في أحوال خاصة، كل ذلك لمصلحة من مصالح دولة الأمة[١]، وهذا النوع من الموانع يدخل فيه الموانع المؤقتة والدائمة ويكثر فيها اعتبار التوقيت ومثالها عند الطاهر بن عاشور: أما الدائم منه اختصاص قريش بإمامة الأمة، والمؤقت منه قول رسول الله ﷺ يوم الفتح: «من دخل دار أبي سفيان فهو آمن»[٢].

ثالثًا: ضوابط التعليل بمقصد المساواة عند الطاهر بن عاشور:

١- أن يكون التعليل بمقصد المساواة بما لا يعارض مصلحة التشريع وحكمته، لأن المساواة تحقق الصلوحية للخير وإسداء النفع للأمة[٣].

٢- ألا يكون هناك مانع من موانع المساواة التي تعرض وتقضي بإلغاء حكم المساواة، فالمساواة هي الأصل ولا تحتاج إلىٰ إثبات موجبها ولا يحول دون إجرائها إلا جود مانع معلل بعلة تقتضي إلغاء المساواة في حالة ما أو في وقت ما[٤].

٣- أن تكون المساواة فيها توافق من الضروريات الخمس التي قصدها الشارع وفي الحاجيات[٥].

٤- ألا يكون تطبيق مقصد المساواة مطلقًا بدون تقييد لأن الإطلاق يخرجه عن مقصود الشارع منه ويكون فيه تفويت للمصالح وضياع لحكمة الشرع منه، لأن أصل خلقة البشر جاءت علىٰ التفاوت في المواهب والأخلاق، فهي مقيدة بأحوال

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٣٥.
(٢) المصدر السابق، ص: ٣٣٦.
(٣) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مصدر سابق، ص: ١٤٧.
(٤) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: ٣٣١، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مصدر سابق، ص: ١٥٠.
(٥) المصدر السابق، ص: ٣٣٠، المصدر السابق، ص: ١٥٠.

يجري فيها التساوي وليست مطلقة[١].

رابعًا: تطبيقات التعليل بمقصد المساواة عند الطاهر بن عاشور.

أولًا: قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾[٢].

وجه التعليل في الآية الكريمة: يدل قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾، علىٰ تعليل القصد من التساوي بين المسلمين بكونهم أخوة فيلزم من ذلك أن يكون بينهم التآخي والتساوي فيعللوا هذه الأخوة بإقامة الإصلاح بينهم، فالمقصد هو المساواة بين المسلمين، والأخوة بين المسلمين تقتضي تحقيق المساواة بينهم[٣].

وقد فسر الطاهر بن عاشور معنىٰ الأخوة في الآية أنها التساوي علىٰ الإجمال بجعل المسلمين سواء في الحقوق المخولة في الشريعة، بدون تفاوت فيما لا أثر للتفاوت فيه بين المسلمين من حيث إنهم مسلمون[٤].

وقد بين الطاهر بن عاشور وجه التعليل المقاصدي بقوله: «وفي الآية **تعليل لإقامة الإصلاح بين المؤمنين** إذا استشرىٰ الحال بينهم، فالجملة موقعها موقع العلة، **وقد بني هذا التعليل** علىٰ اعتبار حال المسلمين بعضهم مع بعض كحال الإخوة، وتفريع الأمر بالإصلاح بين الأخوين، علىٰ تحقيق كون المؤمنين إخوة تأكيد لما دلت عليه إنما من التعليل فصار الأمر بالإصلاح الواقع ابتداء دون تعليل في قوله: فأصلحوا بينهما، وقوله: فأصلحوا بينهما بالعدل، قد أردف بالتعليل فحصل تقريره،

---

(١) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مصدر سابق، ص: ١٤٤.

(٢) سورة الحجرات، الآية رقم: ١٠.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٢٩.

(٤) المصدر السابق، ص: ٣٢٩.

ثم عقب بالتفريع فزاده تقريرا»[(١)]، وهذا التعليل تعليل مقاصدي تأكيدي استئناسي، وهو صريح في التعليل بمقصد المساواة في الإخوة بين المسلمين، وقد استخدم الطاهر بن عاشور لفظ التعليل مما يجعله شائعًا وصريحًا في تعليله الأحكام.

ثانيًا: قوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ ٱلۡحُرُّ بِٱلۡحُرِّ وَٱلۡعَبۡدُ بِٱلۡعَبۡدِ وَٱلۡأُنثَىٰ بِٱلۡأُنثَىٰۚ فَمَنۡ عُفِيَ لَهُۥ مِنۡ أَخِيهِ شَيۡءٞ فَٱتِّبَاعُۢ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيۡهِ بِإِحۡسَٰنٖۗ ذَٰلِكَ تَخۡفِيفٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَرَحۡمَةٞۗ فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ بَعۡدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٞ﴾[(٢)].

وجه التعليل المقاصدي: تفيد الآية الكريمة معنىٰ التماثل الذي ينطبق عليه معنىٰ التساوي فقد بين ابن عاشور أن المساواة ترجع إلىٰ التماثل في آثار كل ما تماثل المسلمون فيه بأصل الخلقة أو بتحديد الشريعة[(٣)]، فتتحمل الآية معنىٰ التعادل والتماثل في ذلك الجزاء بما هو كالعوض له والمثل[(٤)]، وهو تعليل مقاصدي بمقصد المساواة.

قد جاء التعليل بمقصد المساواة في الآية الكريمة بجعل القصاص في القتل بين جميع الناس دون التفريق بين الحر والعبد، وذلك لتكافؤ الدماء في الإسلام فلا يقتل أحد بغيره مهما كانت مكانته فالمسلمون متساوون أمام حكم الشرع في حكم القصاص، فلا يذهب حق قتيل باطلًا ولا يقتل غير القاتل باطلًا، وذلك إبطال لما كانوا عليه في الجاهلية من إهمال دم الوضيع إذا قتله الشريف وإهمال حق الضعيف إذا قتله القوي الذي يخشىٰ قومه، ومن تحكمهم بطلب قتل غير القاتل إذا قتل أحد

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ٢٦/ ٢٤٤- ٢٤٥.
(٢) سورة البقرة، الآية رقم: ١٧٨.
(٣) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مصدر سابق، ص: ١٤٤.
(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ٢/ ١٣٦.

رجلًا شريفًا يطلبون قتل رجل شريف مثله بحيث لا يقتلون القاتل إلا إذا كان بواء للمقتول أي كفئًا له في الشرف والمجد ويعتبرون قيمة الدماء متفاوتة بحسب تفاوت السؤدد والشرف ويسمون ذلك التفاوت تكايلًا من الكيل(١).

والقرآن الكريم فيه الكثير من التعليلات الشرعية بتحقيق مقصد المساواة في الأحكام الشرعية والضروريات والحاجيات.

الفرع الثاني: التعليل بمقصد الحرية ببيان: معناها، ومداها ومراتبها في نظر الشريعة عند الطاهر بن عاشور:

أولًا: وصف المقصد العام عند الطاهر بن عاشور:

يعد مقصد الحرية من المقاصد التي ترتبط بالمساواة وتتفرع عنها، فالمسلمون جميعًا متساوون أمام الشرع وهذا التساوي يلزم منه أن يكون للناس حرية في تصرفاتهم بما لا يتعدىٰ حدود الشرع ولا يخالفها وأن تكون مضبوطة بضوابط تحفظ حقوق الأفراد والجماعة ولا تضر بأحد(٢).

وقد ظهرت هذه السمة المقاصدية العامة الإجمالية الجزئية عند الطاهر بن عاشور في تأصيله المقاصدي، فقد وضح مفهوم الحرية وربطها بالمساواة، وبين أن لها معنين كل منهما ناشئ عن الآخر، وبين مجالات ومظاهر الحرية ومراتبها ووضع ضوابط للتعليل بها.

كما أن الترابط بين المقاصد عند الطاهر بن عاشور إبداعي متناسق ومتدرج ومتكامل مما يؤكد علىٰ الإضافات العلمية والتأصيلية في المقاصد العامة عمن سبقه من الأصوليين والكاتبين في المقاصد الشرعية.

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ٢/ ١٣٦.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٩٠.

وقد عبر الطاهر بن عاشور عن الحرية بأنها «خاطر غريزي في نفوس البشرية فيها نماء القوىٰ الإنسانية من تفكير وقول وعمل»[١]، فهذا التعبير يبين أن الطاهر ابن عاشور عد الحرية أمرا فطريًّا منبثقًا من الفطرة الإنسانية الشرعية المنضبطة بضابط الشرع، وأنها تتمثل في الأقوال والأعمال[٢].

فالحرية عند الطاهر ابن عاشور تتحقق في معنيين كلاهما وصف فطري نشأ عليه البشر وبه تصرفوا في أول وجودهم علىٰ الأرض[٣]، فالمولود يولد حرًا لا يعرف للتقييد شبحًا،

وإذ قد كان الإسلام دين الفطرة كما وصفه الله تعالىٰ بقوله: ﴿فِطۡرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَاۚ﴾[٤]، فكل ما هو من أصل الفطرة فهو من شعب الإيمان ما لم يمنعه مانع[٥]، ولذلك فقد جاء قول عمر لعمرو بن العاص ليدلل علىٰ أن معنىٰ الحرية ناشئ عن أصل الفطرة فقال: «متىٰ استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا»[٦].

وقد علل الطاهر بن عاشور الحرية بأنها ناشئة عن الفطرة ومقصودها المساواة، فالحرية هي الأصل الفطري الذي ولد به بنو البشر ونشئوا عليه، فتعليل إيجابها لأنها

---

(١) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مصدر سابق، ص: ١٦٣.
(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٩١.
(٣) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مصدر سابق، ص: ١٦٢.
(٤) سورة الروم، الآية رقم: ٣٠.
(٥) ابن عاشور، جمهرة مقالات ورسائل الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، مصدر سابق، ٢/ ٦٩١.
(٦) ابن الجوزي، أبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد، مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، ص: ٩٧، دار ابن خلدون. السقاف، علوي بن عبد القادر(٢٩٩٥م)، تخريج أحاديث وآثار كتاب في ظلال القرآن، لسيد قطب رَحِمَهُ ٱللَّهُ، الطبعة الثانية، ص: ٥٣٤، دار الهجرة للنشر والتوزيع.

نابعة من المبادئ والأدلة المقاصدية التي انبت عليها والفطرة هي أساسها، وكذلك فهي تابعة لمقصد المساواة[(١)]، وهذا إبداع في الربط بين المساواة وأنها ناشئة عن الحرية.

وعليه فإن لفظ الحرية عند ابن عاشور يتلخص في معنيين كالآتي:

المعنىٰ الأول: الحرية هي ضد العبودية وهي أن يتصرف الشخص العاقل في شؤونه بالأصالة تصرفًا غير متوقف علىٰ رضا أحد آخر، أما العبودية فهي ما يقابل الحرية وهي أن يكون المتصرف غير قادر علىٰ التصرف أصالة إلا بإذن سيده[(٢)].

المعنىٰ الثاني: الحرية لفظ ناشئ عن المعنىٰ الأول بطريقة المجاز في الاستعمال، وهو تمكن الشخص من التصرف في نفسه وشؤونه كما يشاء دون معارض[(٣)].

وقد ظهر تعليل منع الرق في الإسلام وإلغاء العبودية في استقراء تصرفات الشريعة من خلال بث الحرية وإبطال الرق، فعملت الشريعة علىٰ ايجاد جميع الأسباب التي تعمل علىٰ تحقيق مصالح العباد وحافظت علىٰ كيانهم، **فمن أسرار الشريعة الإسلامية** حرصها علىٰ تعميم الحرية في الإسلام بكيفية منتظمة[(٤)].

فعملت الشريعة علىٰ تكثير أسباب رفع الرق وجعلت بعض مصارف الزكاة في شراء العبيد وعتقهم وجعلت العتق من وجوه الكفارات الوجبة في القتل الخطأ، والترغيب في عتق العبيد[(٥)]، فإن الله لما بعث رسوله بدين الإسلام كانت العبودية متفشية في البشر، وأقيمت عليها ثروات كثيرة، وكانت أسبابها متكاثرة: وهي الأسر في

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص ٣٩٠-٣٩١.

(٢) المصدر السابق، ص: ٣٩٠

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٩١.

(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ٥/ ١٥٨.

(٥) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٩٤.

الحروب، والتصيير في الديوان، والتخطف في الغارات، وبيع الآباء والأمهات أبناءهم، والرهائن في الخوف، والتداين، فأبطل الإسلام جميع أسبابها عدا الأسر، وأبقىٰ الأسر لمصلحة تشجيع الأبطال، وتخويف أهل الفساد من الخروج علىٰ المسلمين، لأن العربي ما كان يتقي شيئًا من عواقب الحروب مثل الأسر(١).

فالشريعة الإسلامية جاءت لرفع الإصر والأغلال عن الناس، وهي رحمة كلها وعدل كلها، فالحرية جعلت الناس يدخلون في دين الله أفواجًا ويضحون في سبيل التشبث به(٢).

أما كون الحرية منبثقة من تصرف الأشخاص في شؤونهم، فهي كما بين الطاهر بن عاشور ينتج عنها مظاهر عديدة تتحقق من خلالها مقاصد الشريعة من بث الحرية فيها ومنها حرية الاعتقال والأقوال والاعمال(٣).

ثانيًا: مجالات التعليل بمقصد الحرية في الشريعة الإسلامية عند الطاهر بن عاشور:

ينبثق عن التعليل بمقصد الحرية عدة مجالات تتعلق بها وتضمن للأفراد ممارسة حرياتهم وهي داخلة في ثلاثة أصول، وهي: حرية المعتقدات، وحرية الأقوال، وحرية الأعمال، وهذه الحريات الثلاث تخول لهم التصرف فيها وفق الحدود التي وضعها الشارع وقررها، لذلك وصفها الطاهر بن عاشور بأنها حريات ثلاث يجمعها أن يكون الداخلون تحت حكم حكومة الإسلام ملتزمين في أحوالهم التي يخولهم الشرع التصرف فيها غير وجلين ولا خائفين أحدًا ولكل ذلك قوانين

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٥ مصدر سابق، / ١٨٥.

(٢) فاتيجي، مركزية الأخلاق في التنظير المقاصد يعند الطاهر بن عاشور، مصدر سابق، ص: ٣٤.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٩٥.

وحدود حددتها الشريعة لا يستطيع أحد أن يحملهم علىٰ غيرها[١]، ومن المجالات التي ذكرها الطاهر بن عاشور لتعليل لمقصد الحرية ما يأتي:

١- التعليل بحرية الاعتقاد عند الطاهر بن عاشور:

تعرف حرية الاعتقاد التي أقرها الإسلام وأسسها فجعل لكل شخص مطلق الحرية في اختيار دينه فلم يكره أحدًا علىٰ الدخول في الإسلام فقد قال تعالىٰ: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾[٢].

وقد وصف الطاهر ابن عاشور مقصد حرية الاعتقاد: بأنها أوسع الحريات دائرة **لأن صاحب الاعتقاد مطلق التفكير فيما يعتقده يجول منه حسب خواطره ولا يحددها له إلا الأدلة والحجج** فهي له وازع يقف عند تحديده باختياره دون اكره فإذا بلغ الاعتقاد إلىٰ حيث يصدر بمقتضاه قول أو فعل تعرضت حرية صاحبه ساعتئذ للتحديد[٣].

وقد علل الطاهر بن عاشور مقصد الشريعة من جعل الاعتقاد يندرج ضمن مجال الحريات، لأنه عندما تعددت المعتقدات، وكثرت أرادات الدين الإسلامي إبطال كل المعتقدات الضالة التي أكره دعاة الضلالة أتباعهم ومريديهم علىٰ اعتقادها بدون فهم ولا هدىٰ ولا كتاب منير، وكذلك بالدعاء إلىٰ إقامة البراهين علىٰ العقيدة الحقة ثم بالأمر بحسن مجادلة المخالفين وردهم إلىٰ الحق بالحكمة والموعظة وأحسن الجدل ثم بنفي الإكراه في الدين[٤].

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٩٦.
(٢) سورة البقرة، الآية رقم: ٢٥٦.
(٣) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مصدر سابق، ص: ١٧١.
(٤) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص ٣٩٦.

٣- التعليل بحرية الأقوال عند الطاهر بن عاشور:

تعرف حرية الأقوال بأنها: حرية الأشخاص في التعبير عن آرائهم والتحاور فيما بينهم وفق دائرة الشرع وبما لا يتعدىٰ حدوده، لذلك فقد تعدد المجالات التي تدخل في حرية الأقوال مثل حرية التعلم والتعليم والتعبير عن الرأي والمجادلة بالتي هي أحسن، وقد علل الإسلام جعل الناس لها حق التعبير والتصرف في حقوقها التي تقع ضمن دائرة الأقوال ومنها حقه في إنشاء العقود والإقرار عليها بدون إكراه، لأن الأصل في انعقاد هذه العقود هو أن تكون قد صدرت بإيجاب وقبول وبرضا مطلق منهم فمتىٰ تعدىٰ أي شخص علىٰ هذه الحرية يعد مكرِها[(١)].

ويظهر أثر هذه الحرية عند الطاهر بن عاشور في تعليله لهذا المقصد وبيان وجه الحكمة من تشريعه وتقريره له حيث أنه عبر عن حرية الأقوال بأنها: **التصريح بالرأي والاعتقاد في منطقة الإذن الشرعي**[(٢)].

فقد وضع الطاهر بن عاشور لهذه الحرية ضوابط ومنها: يكون فيها تصريح بالرأي، وأن تكون ضمن حدود الشريعة الإسلامية[(٣)].

ولذلك فقد قال تعالىٰ مخاطبًا رسوله الكريم: ﴿وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾[(٤)]، فهذا أصل مهم في بيان حدود الخطاب والدعوة فالله تعالىٰ قد أمر الناس بالدعوة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والدعوة إلىٰ الله تعالىٰ، ولكن قد أمرهم بأن يكون الأسلوب الذي يتبونه حسنًا حتىٰ لا يكون ذلك سببًا لتنفيرهم من

---

(١) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مصدر سابق، ص: ١٧٥، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٩٧-٣٩٨.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٩٦.

(٣) المصدر السابق، ص: ٣٩٦.

(٤) سورة النحل، الآية رقم: ١٢٥.

الإسلام، وقد قال تعالىٰ: ﴿وَلۡتَكُن مِّنكُمۡ أُمَّةٞ يَدۡعُونَ إِلَى ٱلۡخَيۡرِ وَيَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ﴾[(١)].

وحرية القول عند الطاهر بن عاشور لها تعلق بمعاشرة الناس ومحاورتهم والملاطفة بينهم وممازحتهم وهي حق فطري لأن النطق وهو التعبير عما في الضمير باللغات غريزة في الإنسان، وكذلك فإن الأصل في حرية القول الصدق في الأخبار فإن الكذب ممنوع وقبيح وقد ذمه القرآن الكريم في كثير من آيات القرآن التي تدعو إلىٰ الصدق في القول والحث علىٰ الابتعاد عن الكذب[(٢)].

وكذلك فإن حرية القول تتيح الفرصة لأهل العلم والمعارف لنشر آرائهم ومذاهبهم وتعليمها للناس بحرية رغم اختلافهم في وجوه العلم واحتجاج كل فريق لرأيه ومذهبه، وتعطي الحرية في استنباط العلم التي عدها ابن عاشور مرتبة أساسية وهي التي يمارسها الذي بلغ درجة الاجتهاد من الحريات الواجبة[(٣)].

٢- التعليل بحرية الأعمال عند الطاهر بن عاشور:

تعرف حرية الأعمال عند الطاهر بن عاشور بأنها: «عمل المرء في خويصته وفي عمله المتعلق بعمل غيره»[(٤)]، والتعليل بحرية الأعمال له مجالان:

أما المجال الأول لحرية الأعمال فهو **عمل المرء في خويصته** ويقصد به أن يعمل الإنسان بجميع وسائل العمل المباحة له واحتراف كل ما هو وسيلة للكسب

---

(١) سورة آل عمران، الآية رقم: ١٠٤.

(٢) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مصدر سابق، ص: ١٧٥.

(٣) همام، محمد (٢٠٠٩م)، نقد مقصد الحرية في فكر محمد الطاهر ابن عاشور، ص: ١٦، بحث المؤتمر الدولي حول الشيخ محمد الطاهر بن عاشور وقضايا الإصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي وجامعة محمد الخامس.

(٤) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٩٨.

الحلال، فالإباحة أوسع ميدان لجولان حرية العمل، إذ ليس لأحد أن يمنع المباح عن أحد، ومثالها: تناول ما أبيح للناس من الماء والكلأ، والتصرف في المكاسب بالوجوه المباحة، واختيار المطاعم والملابس والمساكن، وتناول الشهوات المأذون فيها[(١)].

أما المجال الثاني لحرية الأعمال فهو **عمل الإنسان المتعلق بعمل غيره** فهي الأعمال مأذون فيها ما دامت لا تضر بغيره وهي تتعلق بمقصدين: مقصد حرية العمل الي لا يتجاوز عامله، وكذلك مقصد حرية العمل الذي يؤثر في عمل غيراه تأثيرًا لا إضرار فيه[(٢)].

وقد بين الطاهر بن عاشور بأن حرية الأعمال دلت عليها شواهد الفطرة بأنها أصل أصيل في الإنسان، فالله تعالىٰ خلق الإنسان وجعل له عقل ليميز به وميز له بين النافع والضار، فأمكنه من أن يعمل ما يريد مما لا حجمه عنه توقع ضر يلحقه وقد ألهمه الله تعالىٰ بأن يتصرف فيما يجده مما تخرجه الأرض لأجل ذلك كانت حرية العمل أصلًا فطريًا[(٣)].

ثالثًا: ضوابط التعليل بمقصد الحرية في الشريعة الإسلامية عند الطاهر بن عاشور:

لقد خلق الإنسان وكرمه وجعل له حرية في تصرفاته وحفظ له حقوقه ولكن جعل هذه الحرية لها ضوابط للتعليل بها حتىٰ لا يقع الناس في ضرر ولا يؤدي إطلاقها إلىٰ مفسدة أو فوضىٰ بينهم، ولا يكون في ممارسة هذه الحرية مخالفة للشرع ولذلك فقد جاء الدين الإسلامي بأوامر وأحكام تضبط البشرية وتجعلها تسير وفق ما

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٩٨.
(٢) المصدر السابق، ص: ٣٩٨.
(٣) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مصدر سابق، ص: ١٧٦-١٧٧.

أمر الله تعالىٰ وبما يحقق المنفعة للعباد ويدفع به الضرر والفساد عنهم.

فالإنسان مدني بطبع خلقته محتاج إلىٰ الاتصال ببني نوعه لأنه ضعيف محتاج في قوام أمره إلىٰ التعاون، فالحرية المطلقة تنافي مدنيته فتعين أن الحرية المحمودة التي يدعو إليها الإسلام والحكماء هي حرية مقيدة لا محالة فما كان من هذا القيود فيه فائدة علىٰ الفرد والمجتمع عنها بالشرائع والقوانين، ودخولها علىٰ الحرية مقصود منه تعديلها لتكون نافعة غير ضارة. وإن كانت تلك القيود في فائدة غير المقيد بها، فهي الاستعباد الذي قصد منه أو آل إلىٰ إفساد الحرية[١].

وعليه: فإنه عند تعليل مقصد الحرية وبيان وجه الحكمة والغاية من وجودها لا بد أن تكون هذه الحرية منضبطة ومقيدة بضوابط حتىٰ لا يكون في اطلاقها ما يلحق المفسدة علىٰ الناس، ولذلك فإنه يمكن ضبط تعليل هذا المقصد كالآتي:

أولًا: يجب عند التعليل بمقصد الحرية أن تكون فيها اتباع لأحكام الشرع ومتسقة مع ما جاءت به الشريعة الإسلامية من أحكام ولا يكون فيها مخالفة للشرع، لأن الله تعالىٰ عندما خلق الإنسان واعطاه حرية التصرف جعل هذه الحرية، مقيدة بمنطقة الإذن الشرعي[٢].

ثانيًا: ألا يكون في تطبيق مقصد الحرية مخالفة لأي مقصد من مقاصد الشريعة الإسلامية فتعليل الحرية مرتبط بالفطرة والمساواة فلابد ألا يعارضهما لأنه ناشئ عنهما[٣].

ثالثًا: أن يكون في تحديد الحرية مراعاة للحقوق التي تدحض الانطلاق في

---

(١) ابن عاشور، جمهرة مقالات ورسائل الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، مصدر سابق، ٢/ ٦٩٢.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٩٦.

(٣) المصدر السابق، ص: ٣٩١.

استعمال المرء حريته كما شاء فهو محوط بسياج الحقوق[١]، وتعيين الحقوق لأصحابها ومستحقيها والذي هو أساس العدل ليكون الناس علىٰ بصيرة، فتدوين أنواع الحقوق وتبيين مراتبها وتخليص متشابهها من أكثر مقاصد القرآن الكريم[٢]، فكان من حكمة الله تعالىٰ في خلقه أن يظهر الحق وإظهار الحق يكون ضابط للحرية بمنع الأفراد.

رابعًا: للشريعة حقوق علىٰ أتباعها تقيد حرية تصرفاتهم بقدرها وذلك في صلاحهم في الحال أو في المستقبل، كإلزامهم بإقامة المصالح العامة كفروض الكفايات أو بإقامة مصالح من جعلت الشريعة مصالحهم موكولة إلىٰ شخص معين كنفقة القرابة فعند تجاوز الشخص حدود حريته في هذا النوع وقد أوقف عند الحد الشرعي بالغرم[٣].

خامسًا: ألا يكون في التصرف الشخص بحرية فيه تعدي علىٰ حرية الغير ولا يلحق بغيره ضرر، لأن ذلك نوع من أكبر أنواع الظلم[٤].

خامسًا: تطبيقات التعليل بمقصد الحرية عند الطاهر بن عاشور:

لقد ظهر في الشريعة الكثير من التطبيقات التي تكشف عن معاني الحرية وأثرها في تحقيق علل الأحكام وحكمها العامة والخاصة والجزئية واظهار مقاصد الشارع منها وتتمثل في حريات الأعمال والأقوال والأفعال والحريات المالية التي ترجع علىٰ الأفراد والمجتمع بالمنافع والمصالح ومن هذه التطبيقات:

---

(١) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مصدر سابق، ص: ١٧٨.

(٢) المصدر السابق، ص: ١٨٤.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٩٩.

(٤) المصدر السابق، ص: ٣٩٩.

أولًا: التعليل بمقصد الحرية في النكاح:

يعد النكاح أحد التصرفات التي تعطي الأفراد الحرية في الاختيار فيها، فكل شخص له حرية في التصرف في نفسه وشؤونه وقد جعل الله تعالىٰ جعل الزواج من العقود التي يحق للرجل والمرأة فيها حرية الاختيار والتصرف وجعل الرضا الطرفين فيها شرطًا لصحة العقد، فالأسرة من الروابط المهمة التي تربط الرجل بالمرأة لتكوين عائلة والحفاظ علىٰ النسل، فكل ذلك يتطلب أن يكون هناك حرية في انشاء هذه الأسرة، وقد عرف الطاهر بن عاشور العائلة بأنها: «اقتران الذكر بالأنثىٰ المعبر عنه بالزواج أو النكاح فإنه أصل تكوين النسل وتفريع القرابة بفروعها وأصولها»[(١)].

فالله تعالىٰ قد ميز نوع الإنسان بالاهتداء إلىٰ الفضائل والكرامات واستخلاصها من بين سائر ما يحف بها من شريف الخصال ورذائل الفعال وجعل له العقل الذي يعتبر الأعمال باعتبار غاياتها ومقارنتها وأخذه منها لبابها كيفما اتفق[(٢)]، وقد جعل له بناء علىٰ هذه الفضائل حرية في التصرف والاختيار، لأن الزواج وتكوين الأسرة هو لب المجتمع والدعامة الأساسية في تكوين أمة صالحة، فانعقاد النكاح يتطلب الرضا والحرية.

وجه التعليل المقاصدي من حرية الاختيار في النكاح:

يتميز النكاح الشرعي بالحرص علىٰ تحقق رضا المرأة وأهلها، وتحقيق حُسن قصد الرجل من إخلاص المحبة ودوام المعاشرة[(٣)]، ولذلك فإن الشريعة جعلت النكاح ميثاق غليظ لما ينبني عليه من حسن العشرة والمحبة والألفة، فقد قال تعالىٰ:

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٤٣٠.

(٢) المصدر السابق، ص: ٤٣١.

(٣) خوجه، بين علمي أصول الفقه والمقاصد، ٢/ ٥٧٣.

﴿فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٖ﴾(١)، وقد جعل الله تعالىٰ لكلا الزوجين الحق في اختيار الآخر، وقد حث الرسول علىٰ حسن اختيار الزوجة وذلك تعليلًا لمقصد النكاح وهو أن الزوجة تعمل علىٰ تربية أبنائها فيجب أن تكون علىٰ قدر من الدين والأخلاق حتىٰ تنشئهم تنشئة صالحة وتعين زوجها علىٰ أمر دينة وآخرته، وكذلك للمرأة لها الحق في اختيار الزوج فقد منحتها الشريعة الحرية في ذلك برضا به زوجًا وعدم كراهيتها له واستعدادها أن تكون معه بيتًا يأويان إليه فيكون كل منهما سكنًا لصاحبه فلا تزوح امرأة بغير إنها ورضاها ولا تكره علىٰ الزواج أو يهمل رأيها وذلك لأن رضىٰ كل من الزوجين بعقد الزواج شرط لصحته(٢).

فاشترط العلماء رضاها ولا يحق للولي إجبارها علىٰ عقد الزواج(٣)، فقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: «لا تنكح البكر حتىٰ تستأذن، قالوا: كيف أذنها قال: أن تسكت»(٤).

فالحكمة المقاصدية العامة من النكاح هي السكن والسكينة لكلا الزوجين وقد جعلهم الله تعالىٰ نفس واحدة ليتحقق هذا الاطمئنان والمودة بينهما فيحصل من خلاله المقاصد الأخرىٰ للنكاح ومنها حفظ النسل والتكاثر، قال تعالىٰ: ﴿هُوَ ٱلَّذِي

(١) سورة البقرة، الآية رقم: ٢٢٩.

(٢) فرات، محمد إسماعيل، أضواء علىٰ حرية المرأة في عقد النكاح، ص: ٥، مجلة العلوم القانونية والاقتصادية، جامعة عين شمس – كلية الحقوق، مجلد ٣٣، العدد:١.

(٣) انظر: ابن باديس، عبد الحميد محمد الصنهاجي (١٩٩٥م)، تفسير ابن باديس، الطبعة الأولىٰ،ص٢٣٨، دار الكتب العلمية بيروت- لبنان، المراغي، أحمد بن مصطفىٰ (١٩٤٦م)، تفسير المراغي، الطبعة الأولىٰ، ج٢، ص١٥٩، شركة مكتبة ومطبعة مصطفىٰ البابي الحلبي وأولاده بمصر.

(٤) البخاري، صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب لا ينحك الأب وعيره البكر والثيب إلا برضاها، الحديث رقم: ٤٨٤٣، ٥/ ١٩٧٤، مسلم، صحيح مسلم، كتاب النكاح، باب استئذان الثيب بالنطق والبكر بالسكوت، الحديث رقم: ١٤١٩، ٢/ ١٠٣٦.

خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾[١]، والحكمة المقاصدية عند الطاهر بن عاشور من خلق الناس من نفس واحدة وجعل زوجها منها بنفس خصائصها وهو حصول الأنس والطمأنينة ثم الميل ثم التجاذب الذي يضمن حصول عملية التناسل التي أودع الله فيها ناموس الامتداد الإنساني في الأرض، فلولا الطمأنينة والسكن وعدم النفور الذي يحصل بين أفراد الجنس الواحد ولولا تميز كل جنس منهم بخصائص مميزة لما حصل التجاذب والتفاعل بينهما[٢]، فكان من دواعي هذه الطمأنينة والسكن الذي يحصل هذا الزواج بحرية وبلا إجبار ولا إكراه.

ثانيًا: التعليل بمقصد الحرية في التصرفات المالية:

تعد حرية التصرفات المالية من الأسس المهمة التي بني عليها حق الفرد في التملك والتكسب وصيانة المال من الضياع والاعتداء عليه بأي شكل من أشكال الاعتداء التي تلحق بالأموال، فأصل الشريعة في تصرف الناس في أموالهم وممتلكاتهم إطلاق التصرف لهم للأحرار الراشدين منهم[٣].

فالأصل في المال الذي اكتسبه الإنسان بناء علىٰ حق شرعي وبطرق مشروعة أن يكون للشخص فيه حرية التصرف فيتمكن صاحبها من التصرف فيها إذا لم يضيعها أو يتجاوز فيها الحدود التي أرادها الشرع، وهذا تنويه بشأن حفظ المال وعظم أثم المعتدي عليه وذلك بحفظ مال الأفراد وحفظ مال الأمة أجل وأعظم[٤]، ولذلك فقد قال تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم

(١) سورة الأعراف، الآية رقم: ١٨٩.
(٢) وفاء توفيق، التعليل المقاصدي دراسة في أحكام الأسرة عند مفسري الغرب الإسلامي، مصدر سابق، ص: ٦٥.
(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٤٦٢.
(٤) المصدر السابق، ص: ٤٦٢-٤٧٣.

﴿بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡ﴾(١).

وتعد هذه الآية أصل من أصول حفظ المال وصيانته من الضياع والاعتداء عليه بأكل الناس أموال بعضهم بعضًا وإتلافها، واستثنىٰ من ذلك التجارة المبنية علىٰ التراضي، وقد كفل الله تعالىٰ للأفراد هذه الحرية وأباح لهم المعاملات التي يتكسبون منها الكسب الحلال، ويظهر وجه التعليل المقاصدي هنا بالحرية في القول التعاقدي المالي أو الفعل التعاقدي المنبني علىٰ الحرية، وهو تعليل مقاصدي يقوم علىٰ الحرية التي لا يشوبها شائبة الإكراه أو الغش أو التغرير.

المطلب الثالث: التعليل بالمقاصد العامة المتعلقة بالسمات التشريعية الإجمالية المتصلة بنفوذ الشريعة واستقرارها، واستدامة بقائها:

وتتضمن هذه السمات مقصد نفوذ التشريع واحترامه بالشدة تارة والرحمة أخرىٰ، ومقصد أن الشريعة ليست بنكاية، ومقصد مراتب الوازع جبلية ودينية وسلطانية، ونلاحظ أن المقصد الأول عام في طلب نفوذ الشريعة، وأن الثاني تعليل لكون هذا النفوذ غايته تحقيق المصالح لا حصول النكاية، لأنها غير مقصودة شرعًا، وأن الثالث: مؤيدات تحقيق هذا النفوذ، وهو تحقق الوازع بأنواعه ضمانًا لاستمرار نفوذ الشريعة واستدامة بقائها، تحقيقًا لمقاصدها إثباتًا واستدلالًا.

ويتضمن هذا المطلب مقصدًا أساسيًّا عامًا يمثل سمة عامة من السمات التشريعية الإجمالية التي أرادها للشارع في بناء الأحكام الشرعية، وهو نفوذ الشريعة واحترامه بالشدة تارة والرحمة تارة أخرىٰ، وما تفرع عنها من سمات إجمالية، وهما مقصدان عامان تابعان لها، وهي: أن الشريعة حين تكون في جانب الشدة فليست

---

(١) سورة النساء، الآية رقم: ٢٩.

نكاية، وأن نفوذ الشريعة لابد من تحققه عن طريق الوازع الجبلي والديني والسلطاني، وأن هذه السمة الأخيرة تعتبر وسيلة عملية لتحقيق السمة الإجمالية العامة في هذا المطلب، وكل ذلك في الفروع الآتية:

الفرع الأول: التعليل بنفوذ التشريع واحترامه بالشدة تارة والرحمة أخرى عند الطاهر بن عاشور:

أولًا: وصف المقصد العام عند الطاهر بن عاشور:

يعد مقصد نفوذ الشريعة واحترامها من السمات التشريعية العامة الإجمالية التي نص عليها الطاهر بن عاشور في المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، والتي تميزت عنده بالسعة والتكامل والتدرج، والربط بين أصل التشريع وسماته العامة التشريعية أو أدواته الاستنباطية المقاصدية العامة، فمن مقاصد الشريعة من التشريع أن يكون نافذًا في الأمة وأن يكون محترمًا من جميعها إذ لا تحصل المنفعة المقصودة منه كاملة دون نفوذه واحترامه فطاعة الأمة الشريعة غرض عظيم وإن اعظم باعث علىٰ احترام الشريعة ونفوذها أنها خطاب الله تعالىٰ للأمة فامتثال الأمة للشريعة أمر اعتقادي تنساق إليه نفوس المسلمين عن طواعية واختيار لأنها ترضي بذلك ربها وتستجلب به رحمته إياها وفوزها في الدنيا والآخرة(١).

فالشريعة الإسلامية بكل ما فيها من أحكام وتشريعات جاءت لتحقق مقصد الشرع وفيها من النفوذ ما يوجب علىٰ المكلفين الالتزام بها واتباع ما فيها من توجيهات وأحكام واحترامها وذلك بتنفيذ ما أمر به الشرع وعدم الخروج عن الحدود التي حدها الشرع ويكون الحث عليها بالترغيب والترهيب أو بالرحمة والتيسير، فكل ما الشريعة قائم علىٰ الأصول التي أمر بها من خلال معرفة علل

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٧٦.

الأحكام وحكمها العامة والخاصة والجزئية[١].

وقد بين الطاهر بن عاشور بأن الأحكام الشرعية المتلقاة من الرسول - عليه الصلاة والسلام- كلها وحي من الله تعالىٰ، ثم لم يزل أئمة الشريعة من عهد الصحابة فما بعد يتوخون أن تكون آراءهم في استنباط الأحكام مستخرجة من التفريع عن أصول الكتاب والسنة ولذلك كانوا كثيرًا ما يشددون علىٰ النكير علىٰ القول بالرأي غير المستند إلىٰ ذلك[٢].

ثانيًا: مجالات التعليل بمقصد نفوذ الشريعة واحترامها عند الطاهر بن عاشور:

ويظهر ذلك في المجالات الآتية:

١- مسالك الشريعة في التعليل بمقصد نفوذ الشريعة واحترامها، وذلك كما يأتي:

مسلك الحزم والصرامة في إقامة شريعة الإسلام:

فلقد سلكت الشريعة الإسلامية في تشريع أحكامها عدة مسالك ووسائل في تنفيذ الأحكام وأحدها هو الحزم في تطبيق الأحكام بما يحقق مقاصد الشريعة الإسلامية حتىٰ لا يستهان بالدين ويتحصل المخالفة وتعدي الحدود[٣].

وقد عد الطاهر بن عاشور الترهيب والموعظة هو الطريق الذي يتم من خلاله تطبيق مسلك الحزم في التشريع واستدل علىٰ ذلك بأدلة منها:

١- قوله تعالىٰ: ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَاۚ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾[٤].

فقد جاء في الآية الكريمة ترهيب من التعدي علىٰ الحدود التي جاء بها الشرع

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٧٦.
(٢) المصدر السابق، ص: ٣٧٦.
(٣) المصدر السابق، ص: ٣٧٧.
(٤) سورة البقرة، الآية رقم: ٢٢٩.

فقد وصف الله تعالىٰ كل من يتعد حدوده بالظلم، وفي هذا تحذير من المخالفة لما أمر الله ونهىٰ[(١)]، وذلك بالاعتداء الذي هو تجاوز الحد علىٰ مخالفة حكم الشرع، أما جملة فأولئك هم الظالمون فقد أفادت حصرًا وهو حصر حقيقي، إذ ما من ظالم إلا وهو متعد لحدود الله، فظهر حصر حال المتعدي حدود الله في أنه ظالم[(٢)].

٢- عن النبي ﷺ أنه قال: «من عمل عملًا ليس من أمرنا فهو رد»[(٣)].

فكل عمل لم يرد فيه دليل أو مرجع شرعي فهو مردود ولا يجوز الأخذ به لأن فيه مخالفة للشرع، وهو مصدر آخر من مصادر نفوذ الشريعة بمسلك الحزم[(٤)].

٣- حديث بريرة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهَا، أن الرسول ﷺ خطب فقال: «ما بال أقوام يشترطون شروطًا ليست في كتاب الله من اشترط شرطًا ليس في كتاب الله فليس له، وإن اشترط مائة شرط»[(٥)].

فكان مسلكه الحزم في الإلزام بحكم الشرع، والتحذير من مخالفة القرآن الكريم أو صريح السنة النبوية.

وقد وضعت الشريعة من أجل تحقيق تعليل هذا المسلك والوصول إلىٰ الغاية منه عدة أساليب ووسائل تحقق ذلك ومنها:

١- إقامة نظام أمناء ووزعة لتنفيذ أحكامها ومقاصدها في الناس بالرغبة والرهبة أي بالموعظة والقوة ومن ذلك قوله تعالىٰ: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ٢٧/ ١٤١.

(٢) المصدر السابق، ج٢، ص٤١٣.

(٣) البخاري، صحيح البخاري، كتاب، باب إذا اصطلحوا علىٰ صلح جور فهو مردود، الحديث رقم: ٢٥٥٠، ج٢، ص٩٥٩، مسلم، صحيح مسلم، كتاب الأقضية، باب نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الأمور، الحديث رقم: ١٧١٨، ج٣، ص١٣٤٣.

(٤) انظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٧٧.

(٥) البخاري، صحيح البخاري، الحديث رقم: ٢٥٨٤، ١/ ٩٨١.

وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥ وَرُسُلَهُۥ بِٱلْغَيْبِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ قَوِىٌّ عَزِيزٌ ﴾(١).

٢- إقامة الرسول ﷺ الحدود وبعث الأمراء والقضاة إلىٰ الأقطار البعيدة عنه(٢).

ويرتبط بها الجانب من نفوذ الشريعة وينعكس أثرها عليه وهو أن الشريعة الإسلامية من مقاصدها العامة في **نظام الأمة أن تكون قوية مرهوبة الجانب مطمئنة البال**، فمن أعظم وأهم ما جاءت به الشريعة الإسلامية وما قصدت إليه هو صلاح حال الأمة واستقامتها ودعت الأفراد إلىٰ ذلك لأن بصلاحهم صلاح حال الأمة وانتظامها ويتحقق تبعًا لذلك آثار عظيمة وأهمها أن تكون هذه الأمة قوية وفيها من الرهبة والقوة ما يجعلها تنظم أمرهم بما يجلب الصلاح لهم ويدفع الضرر والفساد عنهم(٣).

وقد أشار الطاهر بن عاشور إلىٰ هذا المقصد وبين بأن الله تعالىٰ قد هيأ للأمة أمر صلاحها وجعل صلاح أحوال المجموع وانتظام أمر الجامعة أعظم وأسمىٰ(٤)، فكان **الباعث** علىٰ قوة الشريعة واحترامها هو تحصيل الصلاح عند الأفراد والمجتمعات وقد ثبت دليل هذا الباعث في نصوص القرآن الكريم فقد قال تعالىٰ: ﴿ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا ۚ يَعْبُدُونَنِى لَا يُشْرِكُونَ بِى شَيْـًٔا ۚ وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴾(٥)، فقد

---

(١) سورة الحديد، الآية رقم: ٢٥.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٧٨.

(٣) المصدر السابق، ص: ٤٠٥.

(٤) المصدر السابق، ص: ٤٠٥.

(٥) سورة النور، الآية رقم: ٥٥.

جاء البيان في الآية الكريمة لوعد الله تعالىٰ للمؤمنين الذين يتصفون بالصلاح باستخلافهم في الأرض، وقد كان المسلمون واثقين بالأمن ولكن الله قدم علىٰ وعدهم بالأمن أن وعدهم بالاستخلاف في الأرض وتمكين الدين والشريعة فيهم تنبيهًا لهم بأن سنة الله أنه لا تأمن أمة بأس غيرها **حتىٰ تكون قوية مكينة مهيمنة علىٰ أصقاعها**. ففي الوعد بالاستخلاف والتمكين وتبديل الخوف أمنا إيماء إلىٰ التهيؤ لتحصيل أسبابه مع ضمان التوفيق لهم والنجاح إن هم أخذوا في ذلك(١).

مسلك الرحمة والتيسير:

وهذا المسلك يعد تبعيًّا لمقاصد عامة في الشريعة الإسلامية تتصل بأصل التشريع كما سبق، فالتيسير والرحمة مبنية علىٰ أساس أن الشريعة الإسلامية سمحة قائمة علىٰ التيسير ورفع الحرج وليست بنكاية وذلك بإقامة أحكام الشريعة بناء علىٰ ما يحقق المصالح للناس ويبين عللها الحكم التشريعية لها(٢).

وقد ذكر الطاهر بن عاشور بأن الشريعة بنيت علىٰ سهولة قبولها في نفوس الناس لأنها شريعة فطرية سمحة وليست بنكاية ولا حرجًا فهي تحمل الناس علىٰ المصالح حملًا أقصىٰ ما يمكن أن يكون الحمل من الرحمة والتيسير إذ لا فائدة في التشريع إلا العمل به(٣).

وقد ظهرت علاقة التعليل بهذا المسلك من خلال مظاهر نص عليها الطاهر بن عاشور، وبين أن هذه المظاهر تعكس أثر التعليل المقاصدي فيها، وذلك لأن مقاصد الشريعة كلها مبناها وأساسها الذي انبنت وانبثقت من خلاله هو تعليلها وبيان الحكم منها. وهذه المظاهر من التيسير تثبت ذلك وهذه المظاهر تتمثل بأنها أحكام الشريعة

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ١٨/ ٢٨٢.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٧٩.

(٣) المصدر السابق، ص: ٣٧٩.

مبنية علىٰ التيسير نظرًا لغالب الأحوال وذلك بقوله تعالىٰ: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾(١)، وأنها تعمد إلىٰ تغيير الحكم الشرعي من صعوبة إلىٰ سهولة في الأحوال العارضة للأمة أو للأفراد فتيسر ما عرض له العسر، وكذلك الشريعة الإسلامية لم تترك للمخاطبين بها عذرًا في التقصير في العمل بها، **لأنها بنيت علىٰ أصول الحكمة والتعليل** والضبط والتحديد(٢).

ويتضح من كلام الطاهر بن عاشور أن التعليل المقاصدي هو الأساس لبناء المقاصد العامة وأنه مهد لهم كل السبل التي تعينهم علىٰ فهم الشريعة والعمل بها، فقد راعت جميع الظروف والأحوال التي تلائم المكلفين حتىٰ تجعل هذه الشريعة سهلة وتتلقاها النفوس بالقبول وتعمل بها(٣).

ثالثًا: ضوابط التعليل بمقصد نفوذ الشريعة واحترامه عند الطاهر بن عاشور.

يستلزم من أجل تحقيق مقاصد الشريعة الإسلامية وعدم الخروج عنها أن يكون التعليل في هذا المقصد المتمم بمقاصد عامة أخرىٰ أن ينضبط بضوابط تحقق علل الأحكام لهذا المقصد.

ومن هذه الضوابط المستنتجة من كلام الطاهر بن عاشور ما يأتي:

١- أن يكون فيها من السهولة واليسر ما يمكن من تحقيق علل الأحكام حتىٰ تكون مقبولة وسهلة للناس ويمكن تطبيقاتها بكل سعة(٤).

٢- أن يكون فيها من الصرامة ما يدعو المكلفين إلىٰ الالتزام بها من خلال الترهيب والموعظة(٥).

---

(١) سورة البقرة، الآية رقم: ١٨٥.
(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٧٩.
(٣) المصدر السابق، ص: ٣٧٩.
(٤) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٧٩.
(٥) انظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٧٧.

رابعًا: تطبيقات التعليل بمقصد نفوذ الشريعة واحترامها بالشدة تارة والرحمة أخرىٰ عند الطاهر بن عاشور:

١- منع الوصية للوارث ولو بما دون الثلث:

لقد حافظت الشريعة الإسلامية علىٰ الورثة في أنصبتهم من الميراث وجعلت لهم نصيب مفروض لا يجوز التساهل والتهاون فيه، فأعطت كل ذي حق حقه من الورثة وجعلت الوصية لما عداهم من الأقارب التصدق علىٰ الفقراء والمحتاجين وقد منعت الوصية للوارث حتىٰ لا يحصل بينهم نزاعات ويكون هناك حقد وبغضاء جراء ذلك.

فقد ثبت عن النبي ﷺ أنه قال: «ألا إن الله أعطىٰ كل ذي حق حقه ألا لا وصية لوارث»(١).

فالشريعة الإسلامية تحافظ علىٰ أحكامها في الأحوال التي يتحقق فيها عدم فوات المقصد، مع أن الشريعة قد أباحت للموصي أن يعطي لغير الوارث فكان الظاهر أن إعطاء الثلث لبعض الورثة أولىٰ بالجواز(٢)، ولكن عند النظر إلىٰ مقصد الشريعة من الالتفات إلىٰ بعض الأحكام والنظر إليها نظرة تحقق مصالح الناس فنجد أنها سلكت مسلك الحزم في منع الوارث من الوصية ولو بما دون الثلث

---

(١) ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب الوصايا، باب لا وصية لوارث، الحديث رقم: ٢٧١٣، ٢/ ٩٠٥، الترمذي، سنن الترمذي، كتاب الوصايا، باب لا وصية لوارث، الحديث رقم: ٢١٢٠، ٣ج، ص٦٢٠، النسائي، سنن النسائي، كتاب الوصايا، باب لا وصية لوارث، الحديث رقم: ٣٦٤١، ٦/ ٢٤٧، أبو داوود، سنن أبي داوود، كتاب الوصايا، باب لا وصية لوارث، حديث رقم: ٢٨٧٠، ج٤، ص٤٩٢، قال الترمذي: هذه حديث حسن، ٣/ ٦٢٠، وقال ابن حجر: حديث حسن الإسناد، العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (١٩٨٩م)، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، الطبعة الأولىٰ، ج٣، ص٢٠٢، دار الكتب العلمية.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٧٧.

محافظةً علىٰ حق باقي الورثة ودفعًا للعداوة بينهم[١].

وجه التعليل المقاصدي بنفوذ الشريعة: يظهر وجه التعليل المقاصدي في منع الوصية للوارث ولو بما دون الثلث وذلك للمحافظة علىٰ مقصد المواريث وهو تعيين أنصباء للورثة لا يتجاوزها الناس إبطالًا لما كان عليه أهل الجاهلية فلذلك منعت الوصية للوارث مطلقًا وأنفذت للأجنبي في الثلث[٢].

فهذا التعليل المقاصدي **تعليل تأسيسي ابتدائي**، فعللت منع الوراث من الوصية، ولو بما دون الثلث حفظًا لحق الورثة، فهذا الحكم مرجعه إلىٰ تعليل المقصد الشرعي.

الفرع الثاني: التعليل بمقصد: «ليست الشريعة بنكاية»، بل إرادة الصلاح عند الطاهر بن عاشور.

وقد جاء ها المقصد في هذا الفرع تقييدًا لمقصد نفوذ الشريعة وفرض هيبتها، ولذلك جاء ترتيبها بعدها، وذلك علىٰ النحو الآتي:

أولًا: وصف المقصد العام:

١- المقصود بالنكاية:

النكاية لغة:

تعرف النكاية لغة بأنها: مشتق من نكىٰ ينكي، انك، نكاية، ويقال نكىٰ العدو أوقع به وهزمه وغلبه ويقال: فعل ذلك نكاية فيه[٣].

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٧٧.
(٢) المصدر السابق، ص: ٣٧٧.
(٣) عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، مصدر سابق، ج٣، ص٢٢٨٤.

٢- معنىٰ مقصد «ليست الشريعة بنكاية» عند الطاهر بن عاشور:

لقد جاءت الشريعة الإسلامية شريعة سمحة قائمة علىٰ جلب المصالح للعباد ودرء المفاسد عنهم فكانت أحكامها فيها من التيسير والرفق ما يحقق هذا المقصد العظيم فلم تشرع ما فيه نكاية بالأمة وضرر محض لقصد الإضرار، وإيقاع الإيلام، فكل ما جاء في شريعة الإسلام فيه خير وصلاح ولذلك فإن العقوبات التي فرضتها الشريعة الإسلامية كان المقصود منها إصلاح الناس(١).

ومقصد السماحة ورفع الحرج فيه بيان لأن الشريعة لا تشمل علىٰ نكاية بالأمة فإن من خصائص شريعة الإسلام أنها شريعة عملية تسعىٰ إلىٰ تحصيل مقاصدها في عموم الأمة وفي خويصة الأفراد ولذلك كان الأهم في نظرها إمكان تحصيل مقاصدها ولا يتم تحصيل ذلك إلا بسلوك التيسير والرفق(٢).

فكل ما جاء في الإسلام إذا كان فيه رخص وسهل فهو من مظاهر سماحته وما كان فيه من تشديد أو نسخ حكم من إباحة إلىٰ تحريم أو غيرها فذلك لأنه يراعي مصالح الأمة والتدرج بها مدارج الإصلاح مع الرفق، وليس مقصوده الإيلام، وإيقاع الضرر والتشفي(٣).

ومثالها: ما جاء في بداية البعثة فقد كان تحريم الخمر مقصود منذ بداية الإسلام لكن كان السكوت عنها مدة حتىٰ بقيت مباحة ثم تحريمها في وقت الصلاة فكان ذلك تمهيد لتحريمه البات(٤)، فكانت للتدرج في التحريم حكمة وذلك من أجل

---

(١) انظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٣٧.

(٢) المصدر السابق، ص: ٣٣٧.

(٣) المصدر السابق، ص: ٣٣٧.

(٤) المصدر السابق، ص: ٣٣٧.

تهيئة للتحريم في نفوس الناس وقَبولهم لهذا الحكم الجديد وتركها والانتقال من الإباحة إلىٰ التحريم[١].

ثانيًا: مجالات التعليل بمقصد ليست الشريعة بنكاية عند الطاهر بن عاشور.

تتحدد مجالات التعليل بمقصد ليست الشريعة نكاية، بل إرادة للمصلحة عن طريق النفوذ والحزم كما يأتي:

أن المقصود من شرع العقوبات والزواجر والحدود لتحقيق المصالح والانزجار:

لقد جاء تشريع العقوبات والحدود في الإسلام لتحقيق الصلاح للمجتمع والأفراد فالشريعة الإسلامية ليس فيها من الأحكام والتشريعات ما فيه نكاية للناس ضرر بهم[٢].

وقد نص الطاهر بن عاشور علىٰ تعليل القصد من الزواجر والعقوبات وأن شرعها ليس نكاية بالناس، وإرادة للضرر، والإيلام، وإنما لحكم عظيمة أرادها الشارع وصلاح لحالهم، ولذلك لم يجز أن تكون الزواجر والعقوبات والحدود إلا إصلاحًا لحال الناس بما هو اللازم في نفعهم دون ما دونه ودون ما فوقه، **لأنهم لو أصلحهم ما دونه لما تجاوزته الشريعة إلىٰ ما فوقه ولأنه لو كان العقاب فوق اللازم للنفع لكان قد خرج إلىٰ النكاية دون مجرد الإصلاح**[٣].

والحكمة من تغليظ معظم العقوبات عند الطاهر بن عاشور، وجعل الأذىٰ فيها في الأبدان، الأذىٰ الذي لا يختلف إحساس البشر في التألم منه، أما العقوبة بالمال

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٥، ص٦٠.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٥١٥.

(٣) المصدر السابق، ص: ٣٣٨.

فإنها لم تجيء في الشريعة وإنما جاء غرم الضرر، فلو نزلت الجنايات التي لم يثبت لها عقاب في الشريعة وكان الباعث عليها حب الاستكثار من المال، لم يكن بعيدًا في نظر المجتهد أن يعاقب عليها بمصادرة مالية[(١)].

ومثالها: فعل عمر بن الخطاب رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ في عقاب رويشد الثقفي الذي كان اتخذ بيته حانة يجمع إليها الشرب لمعاقرة الخمر[(٢)]، فقد أمر عمر بن الخطاب رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ بحرق ذلك البيت[(٣)].

ثالثًا: ضوابط التعليل بمقصد «ليست الشريعة بنكاية»، بل إرادة الصلاح عند الطاهر بن عاشور.

١- أن يكون التعليل فيها مما هو من التشريع العام، وليس فيه خاصية معينة بالرسول ﷺ[(٤)].

٢- أن يكون التعليل بمقصد ليست الشريعة بنكاية بما فيه مصلحة وما يظهر فيه وجه الصلاح للأفراد والجماعات[(٥)].

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٣٨.

(٢) ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (٢٠٠٩م)، مسند الفاروق أمير المؤمنين أبي حفص عمر بن الخطاب رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ وأقواله علىٰ أبواب العلم، الطبعة الأولىٰ، ج١، ص٥٧، دار الفلاح، الفيوم – مصر، الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني (١٩٨٠م)، المصنف، المحقق: حبيب الرحمن الأعظمي، الطبعة الثانية، الحديث رقم: ١٧٠٣٥، ج٩، ص٢٢٩، المجلس العلمي- الهند، توزيع المكتب الإسلامي – بيروت، الزيلعي، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد الزيلعي (١٩٩٧م)، نصب الراية لأحاديث الهداية مع حاشيته بغية الألمعي في تخريج الزيلعي، المحقق: محمد عوامة، الطبعة الأولىٰ، ج٤، ص٣١٢، مؤسسة الريان للطباعة والنشر - بيروت -لبنان/ دار القبلة للثقافة الإسلامية- جدة – السعودية.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٣٨.

(٤) المصدر السابق، ص: ٣٣٩.

(٥) انظر: المصدر السابق، ص: ٣٣٩.

٣- أن يكون التعليل يظهر فيه وجه السماحة والرفق الذي حث عليه الشريعة الإسلامية، مع كونه إيلاما[(١)].

رابعًا: تطبيقات التعليل بمقصد «ليست الشريعة بنكاية»، بل إرادة الصلاح عند الطاهر بن عاشور.

١- التدرج في تشريع تحريم الخمر:

يعد تحريم الخمر من التطبيقات المقاصدية العامة المتصلة بالسمات التشريعية الإجمالية المتصلة بنفوذ الشريعة واستقرارها، التي بناها الطاهر بن عاشور في مقصد الشريعة من أحكامها أنها ليست بنكاية وذلك تبعًا لتدرجها في التحريم، فقد كان العرب في الجاهلية يشربون الخمر واستمروا في ذلك لحين هجرة النبي ﷺ من مكة إلىٰ المدينة وقد بدأ التدرج في تحريمها رحمة بالناس وتخفيفًا عنهم ورفقًا بهم، وقد ذكر القرآن الكريم الآيات التي تبين أساليب التدرج التي تعد من أهم مقاصد الشريعة في تشريع أحكامها وأنها شريعة سمحة ليست بنكاية فراعت تعلق الناس بالخمر فكان أول الآيات التي جاءت لتبين حرمة الخمر قوله تعالىٰ في بيان سؤال الناس عن الخمر والميسر والمنافع والمضار الموجودة فيها[(٢)]، فقد قال تعالىٰ: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَـٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ۗ وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْـَٔايَـٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾[(٣)].

فتدل الآية الكريمة: أن فيها استئناف لإبطال عملين غالبين علىٰ الناس في

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٣٧.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٢، ص٣٤٠.

(٣) سورة البقرة، الآية رقم: ٢١٩.

الجاهلية، وهما شرب الخمر والميسر، وهذا من عداد الأحكام التي بينها مما يرجع إلىٰ إصلاح الأحوال التي كان عليها الناس في الجاهلية[١]، **فعندما** عندما أصبح المسلمون يسألون عن الخمر نزلت هذه الآية الكريمة وذلك أن الخمر كانت حلالًا لم يحرمها الله تعالىٰ، فبقيت علىٰ الإباحة الأصلية، وفي المسلمين من يشربها، ونزل قوله تعالىٰ: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَـٰفِعُ لِلنَّاسِ﴾، في أول مدة الهجرة فقال فريق من المسلمين: نحن نشربها لمنافعها لا لإثمها، وقد علموا أن المراد من **الإثم الحرج والمضرة والمفسدة**، وتلك الآية كانت إيذانًا لهم بأن الخمر **يوشك أن تكون حرامًا** لأن ما يشتمل علىٰ الإثم متصف بوصف مناسب للتحريم، ولكن الله أبقىٰ إباحتها رحمة لهم في معتادهم، **مع تهيئة النفوس إلىٰ قبول تحريمها**[٢].

ثم نزل بعد ذلك قوله تعالىٰ: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَـٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا۟ مَا تَقُولُونَ﴾[٣].

وسبب نزول هذه الآية فيما روي عن علي بن أبي طالب قال: صنع لنا عبد الرحمن بن عوف طعامًا فدعانا وسقانا خمرًا وحضرت الصلاة فقدموني فقرأت: قل يا أيها الكافرون لا أعبد ما تعبدون ونحن نعبد ما تعبدون، فأنزل الله تعالىٰ: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَـٰرَىٰ﴾[٤].

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٢، ص٣٣٨.

(٢) المصدر السابق، ج٥، ص٦٠.

(٣) سورة النساء، الآية رقم: ٤٣.

(٤) الترمذي، سنن الترمذي، أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة النساء، الحديث رقم: ٣٠٢٦، ج٥، ص٢٣٨، الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري، المستدرك علىٰ الصحيحين، كتاب الأشربة، الحديث رقم: ٧٢٢١، ج٤، ص١٥٨، قال الترمذي: هذه حديث حسن صحيح غريب، سنن الترمذي، ج٥، ص٢٣٨.

وفي الآية الكريمة يبين الطاهر بن عاشور بأن فيها إيذانًا بأن السكر الخفيف لا يمنع الصلاة يومئذ أو أريد من الغاية أنها حالة انتهاء السكر فتبقىٰ بعدها النشوة، وسكارىٰ جمع سكران، والسكران من أخذ عقله في الانغلاق، وهو مشتق من السكر: وهو الغلق، ولما نزلت هذه الآية اجتنب المسلمون شرب الخمر في أوقات الصلوات فكانوا لا يشربون إلا بعد صلاة العشاء وبعد صلاة الصبح، لبعد ما بين هاتين الصلاتين وبين ما تليانهما، ثم أكمل مع تحريم قربان الصلاة في حالة السكر تحريم قربانها بدون طهارة(١)، فكان النهي في هذه الآية ليس بجازم في تحريم الخمر وبقيت علىٰ الإباحة الأصلية، وذلك من حكمة الله تعالىٰ في التدرج علىٰ الحكم رحمة بالناس(٢).

وقد جاء الأمر بعد ذلك بالتحريم القطعي البات لحكم الخمر في قوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ﴿٩٠﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيۡنَكُمُ ٱلۡعَدَٰوَةَ وَٱلۡبَغۡضَآءَ فِي ٱلۡخَمۡرِ وَٱلۡمَيۡسِرِ وَيَصُدَّكُمۡ عَن ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِۖ فَهَلۡ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾(٣).

ولقد جاءت هذه الآية الكريمة فيها أمر جازم بحرمة الخمر وقد وصفه الله تعالىٰ بأنه رجس أي الخبث المستقذر والمكروه من الأمور الظاهرة(٤)، فأمر الله تعالىٰ باجتنابه وتركه لما فيه من مفاسد وأضرار كثير تلحق بالإنسان جراء شربه، وقد ربط الله تعالىٰ الأمر بالترك بالفلاح فقال تعالىٰ: لعلكم تفلحون: ففيها رجاء لهم أن يفلحوا عند اجتناب هذه المنهيات(٥).

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٥، ص٦١.

(٢) المصدر السابق، ج٥، ص٦٠.

(٣) سورة المائدة، الآية رقم: ٩٠-٩١.

(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ٧/ ٢٤.

(٥) المصدر السابق، ٧/ ٢٥.

وجه التعليل المقاصدي العام بمقصد: «ليست الشريعة نكاية»، بل إرادة الصلاح:

يظهر في الآيات الكريمة السابقة **وجه التعليل المقاصدي في مقصد الشريعة من أحكامها أنها ليست بنكاية**، وأن فيها من الرحمة والسماحة ما يجعلها مقبولة في النفوس فكان التدرج في تشريع حرمة الخمر فيه تعليل لمقصد الشرع من تحريمها حيث إن العرب كانوا مولعين ومتعلقين بالخمر وقد شاء الله بحكمته أن يجعل تحريمها متدرجًا تهيئةً لنفوسهم حتىٰ يتقبلوا هذه الأمر، فالخمر فيه من المفاسد والمضار التي فهي مذهبة للعقل وفيها ضياع للمال ويتولد عنها العداوة والبغضاء بين الناس(١).

فالتدرج في تشريع منع الخمر من عادة الشارع في تدرج تشريع التكاليف التي فيها مشقة علىٰ الناس من تغيير معتادهم، ولا جرم أن هذا التحريم بمحل العناية من الشارع متقدمًا للأمة في إيضاح أسبابه رفقًا بهم واستئناسًا لأنفسهم(٢).

وقد بين الطاهر بن عاشور بأن الإسلام إذا رخص وسهل فقد جاء علىٰ الظاهر من سماحته، وإذا شدد أو نسخ حكمًا من إباحة إلىٰ تحريم أو نحو ذلك فلرعي صالح الأمة والتدرج بها إلىٰ مدارج الإصلاح مع الرفق، فتحريم الخمر مقصود للإسلام من أول البعثة، وأما السكوت عليه مدة حتىٰ بقي مباحًا ثم تحريمه في وقت الصلاة فذلك تمهيد لتحريمه البات(٣).

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ٧/ ٢٢-٢٧.

(٢) انظر: المصدر السابق، ٢/ ١٦٧، ٧/ ٢٢.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٣٧.

الفرع الثالث: التعليل بمقصد استحضار الوازع، وأنواعه: الجبلية والدينية والسلطانية عند الطاهر ابن عاشور.

أولًا: وصف المقصد العام عند الطاهر بن عاشور.

عندما جاءت الشريعة الإسلامية لتحقيق مقاصدها وحثت العباد علىٰ العمل في كل ما يحقق لهم الخير والصلاح، ويدفع عنهم الشر والفساد فلزم من ذلك أن تكون أعمالهم نابعة من وازع نفساني داخلي يوجهه إلىٰ تحقيق ذلك، فغاية الشريعة الإسلامية حث المكلفين علىٰ الامتثال إلىٰ أوامرها واجتناب نواهيها حتىٰ تكون شريعة نافذة ومحترمة، وينبني علىٰ هذا المقصد الوازع وأنواعه، فالشريعة استعملت الوازع الديني في تطبيق مسالك الشريعة في نفوذها من خلال الصرامة والحزم والرحمة والتيسير والوازع السلطاني في الغاية للوصول إلىٰ نفوذ الشريعة من خلال إقامة الأمناء والوزعة لتنفيذ أحكامها وإقامة الخلفاء والوزراء والشرطة وغيرهم لتطبيق وتنفيذ الأحكام التي تتعلق بالحقوق العامة والخاصة[١].

وهذا يدل علىٰ أن الطاهر بن عاشور ذكر المقاصد العامة، ولكنه لم يربطها بطريقة منظمة فيعد مقصد الوازع الجبلية والدينية والسلطانية، هو مقصد متمم وتابع بمقصد نفوذ الشريعة واحترامها وقد نص علىٰ ذلك: «أنه يتبين بأن الشريعة الإسلامية قد استخدمت بنفوذ تشريعها واحترامه في نفوس الناس أنواع الوازع الذي يزع النفوس عن التهاون بحدود الشريعة»[٢]، ويظهر الربط بين المقصد الأصلي وهو نفوذ الشريعة واحترامها ومراتب الوازع عند الطاهر بن عاشور.

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٨٤- ٣٧٨- ٣٧٩.

(٢) المصدر السابق، ص: ٣٨٤.

وهذا الوازع يعد باعثًا علىٰ العمل بما فيه صلاح ودفع شر وفساد، والوازع عند الطاهر بن عاشور ثلاثة مراتب، وهي: الوازع الديني والوازع الجبلي والوازع السلطاني، أما الوازع الديني فيعد أعلىٰ مراتب الوازع، وينبني عليه ما سواه، وقد بين الطاهر بن عاشور أهمية إصلاح الاعتقاد ابتداءً لأن في اصلاحه اصلاح لغيره ففي هذا الاصلاح إقامة أساس الوازع النفساني فالاعتقاد أصل للوازع وجذر له وأساس لبنائه(١).

وعليه: فقد عرف الطاهر بن عاشور الوازع عمومًا بأنه: «اسم غلب إطلاقه علىٰ ما يزع من عمل السوء»(٢) تحقيقًا للمقصد واقعيا.

وهو مكمل لمقصد نفوذ الشريعة وأداتها ووسيلتها العملية لتحقيقه، وضبطه في الواقع المعاش.

ويتضح من تعريف ابن عاشور للوازع علىٰ اطلاقه بأنه الوازع فيه كف للنفس عن كل عمل فيه سوء وشر وفي مقابله يكون عمل الخير، فيتمثل الوازع بعمومه في معنيين يمكن جمعها، وهما الدافع والباعث علىٰ تحصيل الخير والعمل الصالح والكف والابتعاد عن الشر والسوء(٣)، وذلك من خلال عمل القلب والجوارح، فكان لهذا الوازع أثر كبير في تطبيق أحكام الشريعة وتعليلها سواء أكانت دينية أو جبلية أو سلطانية.

---

(١) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مصدر سابق، ص: ٨٢.

(٢) المصدر السابق، ص: ٨٢.

(٣) داوود، هايل عبد الحفيظ، برلنت، سلغريوفا (٢٠٠٨م)، الوازع مفهومه ومكانته وأثره في تحقيق نفوذ الشريعة، ص: ٢، مجلة الدراسات للعلوم الشريعة والقانون، المجلد:٣٥، عدد:٢.

ثانيًا: مجالات التعليل بمقصد استحضار الوازع، وأنواعه: الجبلية والدينية والسلطانية عند الطاهر ابن عاشور:

لقد عمل الطاهر بن عاشور علىٰ ترتيب أنواع الوازع تبعًا لأساسها وأهميتها فنظر إلىٰ الوازع الديني بأنه أعلىٰ هذه المراتب فكان الاعتماد عليه والبناء علىٰ أساسه، حيث قال: «واعلم أن الوازع الديني ملحوظ في جميع أحوال الاعتماد علىٰ نوعي الوازع، والوازع السلطاني تنفيذ للوازع الديني، والوازع الجبلي تمهيد للوازع الديني، والمهم في نظر الشريعة هو الوازع الديني»(١)، وهذه الأنواع علىٰ النحو الآتي:

١ - التعليل بالوازع الديني:

يعد الوازع الديني أهم مراتب الوازع، فحفظ الدين يعد من المقاصد الضرورية الخمس، فحرصت الشريعة الإسلامية علىٰ الحث علىٰ الاستقامة علىٰ الدين الإسلامي واتباعه والابتعاد عن كل النواهي والمحرمات، وهو الفطرة التي فطر الله تعالىٰ الناس عليها والسبيل إلىٰ نيل الرضا والسعادة في الدارين فقد قال تعالىٰ: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾(٢)، فالسير علىٰ النهج القويم واتباع الدين الإسلامي ينبع من الوازع الداخلي الديني للإنسان.

وقد تطرق الطاهر بن عاشور عند حديثه عن الوصايا الشرعية إلىٰ تعريف الوازع الديني بأنه: «وازع الإيمان الصحيح المتفرع إلىٰ الرجاء والخوف»(٣)، فيعد الإيمان عنده هو الأساس في الالتزام واتباع الدين الإسلامي من خلال تنفيذ الأوامر واجتناب النواهي، وأن يكون ذلك نابعًا من داخل الإنسان بصدق فالإيمان وما وقر

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٨٩.
(٢) سورة الروم، الآية رقم: ٣٠.
(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٨٧.

في القلب وصدقت به الجوارح، وقد ربط بين الرجاء والخوف وجعلهما متلازمين حتىٰ يتحقق من خلالهما وجود وازع ديني وقد ظهر ذلك في القرآن الكريم فقد قال تعالىٰ: ﴿۞ نَبِّئْ عِبَادِيٓ أَنِّيٓ أَنَا ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٤٩﴾ وَأَنَّ عَذَابِي هُوَ ٱلْعَذَابُ ٱلْأَلِيمُ﴾[(١)]، ويعد الرجاء والخوف عند الطاهر بن عاشور أفضل سياسية للنفوس لأنه يجمع إثارة عاملي الخسية والمحبة وبدوام الارتياض علىٰ ذلك يتغلب عامل المحبة؛ لأن المحبة من شأنها النماء فإذا غلب عامل المحبة صارت الخشية وقارًا واقتضت الطاعة الاختيارية[(٢)].

أما التعليل المقاصدي باستحضار مقصد الوازع الديني، فإنه يعد الدافع والباعث علىٰ تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية فكانت الغاية من وجوده هو دفع المكلف إلىٰ اتباع أوامر الشرع وزجره عن الوقوع في المعاصي فهو فرع عن الايمان ومكمل له ودافع إلىٰ احترام الشريعة ونفوذها فإيمان المكلف يجعل في داخله وازع يحث المؤمن علىٰ تنفيذ أوامر الشرع ومراقبة ومحاسبة النفس بالرجاء والخوف[(٣)].

وقد حرص الشارع بمواعظه ووصاياه علىٰ ايجاد وازع في النفس يمنعها عن الانحراف ويلزمها الاستقامة حتىٰ يصير امتثالها لأحكامه وتنفيذ وصاياه اختياريًّا، وقد تعين لتحقيق ذلك إيقاع حرمتها في نفوس الأمة بقيام الأدلة القاطعة بعصمتها لاستنادها إلىٰ الوحي وهو مقصد الأحكام الذي هو خطاب الله تعالىٰ فيقين الأمة بسداد شريعتها يجعل طاعتها منبعثة عن رضا واختيار[(٤)].

---

(١) سورة الحجر، الآية رقم: ٤٩-٥٠.

(٢) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مصدر سابق، ص: ٨٤.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٨٤-٣٨٧.

(٤) الغرياني، جمال محمد عز الدين، الوازع: أنواعه – مراتبه – مقاصده، جامعة الزيتونة، كلية القانون ترهونة، العدد:٤، ص: ٤.

٢- التعليل بالوازع الجبلي:

اعتمد الطاهر بن عاشور ابتداء علىٰ الوازع الجبلي فكان كافيًا لها من الإطالة في التشريع للمنافع التي تتطلبها الأنفس في ذاتها وبالتحذير من المفاسد التي يكون للنفوس زاجر منها، وقد مثل لها الطاهر بن عاشور بمنافع الاقتيات واللباس وحفظ النسل والزوجات؛ لأن هذه جميعها لا تحتاج إلىٰ وصايا لأنها جبلية فهي تنبع من طبيعة الشخص وفطرته فبين الطاهر بن عاشور: أن أمور الفطرة راجعة إلىٰ الجبلة فهي كائنة في النفوس سهل عليها قبولها(١).

فالجبلة تتمثل في طبع الإنسان والوازع يعد مانعًا فطريًّا وطبيعيًّا عن كل ما يخالفها ويناقضها بدواعي طباعه وجبلته لا بداعي الدين، ولا يمنع ذلك من أن يكون هناك موافقه بين الوازع الديني والوازع الجبلي فكثير من الأحكام في الدين تنبثق من دواعي الوازع الجبلي ويرسخها ويؤكدها الوازع الديني، ولقد أشار إلىٰ ذلك الطاهر بن عاشور بأنه ليس من العسير قلب الوازع الديني إلىٰ وازع جبلي بالتحذير من العقاب وبث التشجيع في العادة فكثير من الأمور التي تظهر في صورة الجبليات ما كانت إلا تعاليم دينية، مثل ستر العورة وحرمية الآباء والأبناء(٢).

٣- التعليل باستحضار مقصد الوازع السلطاني:

يعد الوازع السلطاني أحد أنواع الوازع التي يصار إليها عند ضعف الوازع الديني، فمتىٰ ضعف الوازع الديني في زمن أو قوم أو في أحوال يظن أن يدافع إلىٰ مخالفة في مثلها أقوىٰ علىٰ أكثر النفوس من الوازع الديني فيصار إلىٰ الوازع السلطاني

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، صدر سابق، ص: ٢٧١.
(٢) المصدر السابق، ص: ٣٨٦.

فيناط التنفيذ بالوازع السلطاني(١).

فتدخل السلطان في تنفيذ أحكام الشرع وإقامة الحدود وردع كل من يتخطىٰ هذه الحدود بالقوة والحزم، ويكون ذلك من خلال من وكلت إليه رعاية هذا الوازع وتنفيذه من الخلفاء والقضاة والولاة والشرطة والحسبة وكل من له الحق في تنفيذ الأحكام المتعلقة من أجل إقامة المصلحة العامة، وتطبيق حكم الشرع بين الناس، وذلك فإنه قد ورد عثمان بن عفان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه قال: «لما يزع السلطان الناس أشد مما يزعهم القرآن»(٢).

فدل قوله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ علىٰ الحكمة التشريعية العامة من جعل الحكم للسلطان وأن أمره بأحكام الشرع وإقامتها نافذ لأن تطبيق أحكام الشرع إذا لم تكن بناء علىٰ وازع ديني من الشخص فتنفذ وتطبق بحكم السلطان حتىٰ نصل إلىٰ الغاية من مقصد الشريعة العام، وهو جلب المصالح ودرء المفاسد وذلك بإصلاح حال الإنسان ودفع فساده والوازع السلطاني أحد الدوافع التي تعمل علىٰ استقامة أمر العباد وتردعهم لسيروا علىٰ منهج الدين القويم فيصلح حال الفرد والمجتمع بأكمله(٣).

وقد علل الطاهر بن عاشور سبب سلب الأمانة من المؤتمنين عليها في تنفيذ

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، صدر سابق، ص: ٣٨٧.

(٢) ابن شبه، عمر بن شبة (واسمه زيد) بن عبيدة بن ريطة النميري البصري، أبو زيد (١٣٩٩هـ)، تاريخ المدينة، تحقيق: فهيم محمد شلتوت، ج٣، ص٩٨٨، ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري، جامع الأصول في أحاديث الرسول، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط – التتمة تحقيق بشير عيون، مكتبة الحلواني – مطبعة الملاح – مكتبة دار البيان، الحديث رقم: ٢٠٧١، ج٤، ص٨٣، وهذا إسناد رجاله ثقات، وهو منقطع، صحيح الكتب التسعة وزوائده، تصنيف: هشام محمد صلاح الدين أبو خضره، هشام محمد نصر مقداد، محمود السيد عثمان (٢٠١٩م)، الطبعة الثانية، ص: ٧٠٦، مكتبة الإيمان للطباعة والنشر والتوزيع، الجيزة – مصر.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٨٧- ٣٨٩-٢٧٦.

أحكام الشريعة وذلك عند ضعف الوازع الديني أو تفشي الجهالة أو رقة الديانة، ودعا إلىٰ تطبيق حكم السلطان فيها، وبين أن نصوص الشريعة الإسلامية تسمح بذلك؛ لأن معظم الخطاب القرآني في مثل هذه الأمور ورد بضمائر الجمع الصالحة لاعتبار التوزيع أو لاعتبار مخاطبة جماعة المسلمين أي أولياء أمورهم، وهذا الأسلوب إيماء إلىٰ إعداد الجماعة للإشراف علىٰ تلك الحقوق[(١)]، وبناء علىٰ ذلك فإن الوازع الديني قد يكون اختياريًّا أو جبريًّا، ويترتب علىٰ ذلك أنه يلزم علىٰ ولاة الأمر حراسة الوازع الديني من الإهمال عند الخوف من إهماله أو سوء استعماله فيجب عليهم حينها تنفيذه بالوازع السلطاني[(٢)].

ثالثًا: ضوابط التعليل باستحضار مقصد الوازع عند الطاهر بن عاشور:

يعد التعليل بالوازع من المقاصد المهمة المتصلة بالسمات التشريعية الإجمالية المتصلة بنفوذ الشريعة واستقراراها، والتي انبت عليها الكثير من المقاصد في الشريعة الإسلامية، وذلك فإنه يجب عند تطبيقه أن يكون منضبطًا وذلك فق الآتي:

١- أن لا يكون في تعليل المقاصد بالوازع فيه مخالفة وتعد علىٰ الأمر الأساسي المنبني عليه جميع أنواع الوازع وهو الوازع الديني، وذلك فقد عني به الطاهر بن عاشور، هو المهم في نظر الشريعة ويقدم علىٰ ما سواه[(٣)].

٢- أن يكون في تطبيق هذا الوازع بأنواعه فيه صلاح للأفراد وانعكاس لأثره عليهم فصلاح الوازع فيه صلاح للأفراد والمجتمعات لأنه الدعامة الأولىٰ التي ينبثق منها أثر التصرفات[(٤)].

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٨٩.

(٢) المصدر السابق، ص: ٣٨٩.

(٣) المصدر السابق، ص: ٣٨٩.

(٤) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مصدر سابق، ص: ٨٩.

رابعًا: تطبيقات التعليل باستحضار مقصد الوازع عند الطاهر بن عاشور.

ويظهر ذلك في التطبيقات الآتية:

أولًا: العدالة في القضاء:

تعد العدالة أحد الشروط التي يجب أن تتوافر في القاضي حتىٰ يتحقق فيه القدرة علىٰ الحكم بين الناس في شؤونهم ورد الحقوق إلىٰ أصحابها ولذلك فصفة العدالة والمعرفة عند القاضي ينبثق منها الوازع الديني الذي ينبغي أن يكون متحققًا في شخصه حتىٰ يتأهل للقضاء[١].

وقد علل الطاهر بن عاشور سبب وجود العدالة وأن المقصود منها تحقيق الوازع، ويظهر وجه التعليل المقاصدي في جعل العدالة هي الوازع لأنها الوازع والرادع عن الجور في الحكم والتقصير في تقصي النظر في حجج الخصوم، فإن القضاء أمانة، ولذلك قرنه الله تعالىٰ بالأمانات[٢]، وقال تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعَۢا بَصِيرٗا﴾[٣].

جاء قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذَا حَكَمۡتُم﴾: هو كالتصريح بأنه ليس لجميع الناس أن يشرعوا في الحكم بل ذلك لبعضهم، فالآية مجملة في أنه بأي طريق يصير حاكمًا ولما دلت الدلائل علىٰ أنه لا بد للأمة من إمام، وأنه ينصب القضاة والولاة صارت تلك الدلائل كالبيان لهذه الآية[٤].

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ٣/ ٥٢٧.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٥٠٣.

(٣) سورة النساء، الآية رقم: ٥٨.

(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ٥/ ٩٥.

وقد قيد الأمر بالعدل بحالة التصدي للحكم بين الناس، وأطلق الأمر برد الأمانات إلىٰ أهلها عن التقييد: لأن كل أحد لا يخلو من أن تقع بيده أمانة لغيره لا سيما علىٰ اعتبار تعميم المراد بالأمانات الشامل لما يجب علىٰ المرء إبلاغه لمستحقه(١)، بخلاف العدل فإنما يؤمر به ولاة الحكم بين الناس، وليس كل أحد أهلًا لتولي ذلك(٢).

ويعرض في هذا أن يقوم أمام **الوازع** ما يوجب ضعفه مثل شدة المحبة وشدة البغضاء فإنهما يضعفان الوازع الديني، ومنها القرابة. وبمقدار ضعف الوازع يتعين التحري في صفات الشهود في القضاء(٣).

ثانيًا: تحريم قتل الأولاد:

يعد هذا التطبيق جامعًا بين الوازع الديني والجبلي عند الطاهر بن عاشور، لأن الأصل في البشر الحفاظ علىٰ أبنائهم من كل ما يؤذيهم، ولكن عرضت بعض الأحوال التي جعلت الشريعة تحث علىٰ الوازع الديني بالإضافة إلىٰ الجبلي فقد كان يقوم بعض العرب بوأد أولادهم.

خشية الفقر وغيره فقد قال تعالىٰ: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍۖ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْۚ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْـًٔا كَبِيرًا﴾(٤)، ولذلك فقد كانت الشريعة تعمد إلىٰ الأمور العظيمة التي تخشىٰ أن لا تغني فيها الوازع الديني الغناء المرغوب فصبغتها

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ٥/ ٩٥.
(٢) المصدر السابق، ٥/ ٩٥.
(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٥١٣.
(٤) سورة الإسراء، الآية رقم: ٣١.

بصبغة الأمور الجبلية[١]، حفاظًا على الأبناء، وقد ظهر وجه التعليل المقاصدي في التعليل بالوازع الديني والجبلي؛ لأن الشريعة حافظت على النفس الإنسانية من الهلاك فحرمت القتل وحافظت على النسل، فكان من الأولى الحفاظ على الأبناء ببث هذا الوازع فيهم تشديدًا وحرصًا عليهم، لما كان هناك من تفريط عند العرب بحفظ الأبناء كما فعلوا في الوأد[٢].

نوع التعليل المقاصدي: تعليل مقاصدي تأكيدي استئناسي من خلال تأكيد أهمية الوازع الجبلي والديني في الحفاظ على الأولاد وتحقيقًا لمقصد حفظ النفس.

ثالثًا: صدق المرأة في انتفاء الحمل:

قال تعالى: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِىٓ أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ﴾[٣].

يعد مصادقة المرأة في انقضاء عدتها وانتفاء الحمل من الوازع الديني الذي تصدق عليه، وينبع من أمانتها وصدقها ولكن بسبب ضعف الوازع الديني عند الناس قد تخل بالأمانة لضعف الديانة فيلحق التنفيذ إلى السلطان[٤]، وهو تعليل لمقصد الشريعة من تنفيذ الوازع السلطاني عند تردد الأمانة لأنه قد يضعف الوازع الديني أو تتفشى الجهالة أو رقة الديانة[٥].

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٨٥.
(٢) المصدر السابق، ص: ٣٨٤.
(٣) سورة البقرة، الآية رقم: ٢٢٨.
(٤) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٨٧.
(٥) المصدر السابق، ص: ٣٨٩.

المطلب الرابع: التعليل المقاصدي العام المتعلق بالسمات التشريعية الإجمالية المتصلة بحفظ النظام العام للمجتمع وصلاحه عند الطاهر بن عاشور:

ويتضمن هذا التعليل بمقصد الشريعة من التشريع: **تغيير المفاسد، وتقرير المصالح** عند الطاهر بن عاشور، بما يكون سمة إجمالية تحافظ علىٰ السمات السابقة، وتضمن تغيير أحوال الناس إلىٰ الصلاح دائمًا ضمن دائرة الأمر بالمعروف، وذلك علىٰ النحو الآتي:

أولًا: وصف المقصد العام عند الطاهر بن عاشور:

لقد جاءت الشريعة الإسلامية لتغيير حياة الناس إلىٰ ما فيه صلاح لهم أو بتقريرها علىٰ ما هم عليه من صلاح وذلك من خلال مقامين بينهما ابن عاشور، فالمقاصد الشرعية العامة جاءت لتقرير المصالح وتثبيتها، وتغيير المفاسد وتصحيحها، وهما كالآتي:

المقام الأول: تغيير الأحوال الفاسدة وإعلان فسادها، وذلك بقوله تعالىٰ: ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُخۡرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾[١]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَيُخۡرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذۡنِهِۦ وَيَهۡدِيهِمۡ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ﴾[٢].

المقام الثاني: تقرير أحوال صالحة قد اتبعها الناس وهي الأحوال المعبر عنها بالمعروف[٣]، وذلك في قوله تعالىٰ: ﴿يَأۡمُرُهُم بِٱلۡمَعۡرُوفِ﴾[٤].

---

(١) سورة البقرة، الآية رقم: ٢٥٧.
(٢) سورة المائدة، الآية رقم: ١٦.
(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: 341.
(٤) سورة الأعراف، الآية رقم: ١٥٧.

ثانيًا: مجالات التعليل بمقصد الشريعة التغيير والتقرير:

يظهر مجال التعليل بمقصد الشريعة من أحكامها التغيير والتقرير من خلال رعاية مصالح العباد والحث علىٰ الصلاح والخير، إما بالتغيير من الفساد إلىٰ الصلاح أو بتقرير وتأكيد الصلاح السابق والموجود، فقامت الشريعة بإبطال كل ما فيه غلو وأباحت الطيبات، فالشريعة الإسلامية شريعة راعت جميع الأحوال ونظرت إلىٰ أحوال جميع البشر وقد أبقت لبعض الأمم أحوالها ما اعتادت عليه ما لم يتطرق إليه الفساد وهذا من حكمة الشرع ورحمة الله تعالىٰ بعباده، وهو مقصد عام يتصل بحفظ نظام المجتمع وسلامته[١].

ثالثًا: ضوابط التعليل بمقصد الشريعة التغيير والتقرير:

١- أن يكون في تعليل بمقصد التغيير والتقرير، عام في جميع أحوال البشر سواء أكانوا عرب أم غيرهم ولا يقتصر علىٰ تغيير أو تقرير أحوال العرب الخاصة[٢]، مع أنه قد يصادف بعض الأحوال أمم دون غيرهم ولكن ليست خاصة بالعرب وحدهم[٣].

٢- أن يكون في تعليل مقصد التقرير إبطال لغلو المتغاليين من خلال تقرير حكم الإباحة، لأن بعض الأمم حرموا علىٰ أنفسهم ما أحله الله تعالىٰ لهم[٤].

٣- أن يكون العليل بمقاصد التقرير دون الحاجة إلىٰ قول إلا إذا وجد سبب دعا إلىٰ القول من إبطال وهم أو جواب سؤال أو تحريض علىٰ التناول[٥].

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٤٠- ٣٤١.
(٢) المصدر السابق، ص: ٣٤٤.
(٣) المصدر السابق، ص: ٣٤٤.
(٤) المصدر السابق، ص: ٣٤٢.
(٥) المصدر السابق، ص: ٣٤٣.

رابعًا: تطبيقات التعليل بمقصد الشريعة تغيير المفاسد، وتقرير المصالح عند الطاهر بن عاشور:

ويظهر التعليل المقاصدي بهذه السمة التشريعية الإجمالية في التطبيقات الآتية:

١ - تغيير اعتداد المرأة المتوفىٰ عنها زوجها:

تعد عدة المرأة المتوفىٰ عنها زوجها من الأحكام التي ورد فيها تغيير في الحكم، وذلك تحقيقًا لمصالح المرأة المتوفىٰ عنها زوجها، وقد ورد النسخ لآية حكم تربص المرأة المتوفىٰ عنها زوجها لمدة سنة وهي قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ ۚ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِيٓ أَنفُسِهِنَّ مِن مَّعْرُوفٍ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[١]، وقد جاءت الآية الكريمة منسوخة بآية أخرىٰ[٢]، وهي قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ...﴾[٣].

فالآية الأولىٰ: الجمهور علىٰ أنها شرعت حكم تربص المتوفىٰ عنها حولًا في بيت زوجها وذلك في أول الإسلام، ثم نسخ ذلك بعدة الوفاة[٤]، والتغيير في الآية الكريمة إلىٰ التخفيف[٥]، وفي هذا التغيير حكم وعلل كثيرة أرادها الشارع ويرجع هذا التغيير إلىٰ المقام الأول عند الطاهر بن عاشور وهو تغيير الأحوال الشاقة وتغييرها إلىٰ المخففة[٦].

---

(١) سورة البقرة، الآية رقم: ٢٤٠.
(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٢/ ٤٧١.
(٣) سورة البقرة، الآية رقم: ٢٣٤.
(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ٢/ ٤٧١.
(٥) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص٣٤٠.
(٦) المصدر السابق، ص: ٣٤٠.

وقد علل الطاهر بن عاشور المقصد من تغيير عدة المتوفىٰ عنها زوجها من تربص السنة إلىٰ تربص أربعة أشهر وعشرة أيام، وذلك لأنه لا فائدة فيما زاد عن الأربعة أشهر وعشرة أيام إذ التربص لا يظهر فيه فائدة للميت ولا للمرأة **إلا لحفظ نسب الميت** لو ظهر الحمل، وتلك مدة كافية لظهور الحمل وتحركه(١).

فالعرب في الجاهلية كان من عاداتهم المتبعة أن المرأة إذا توفي عنها زوجها تمكث في بيت لها حولًا مُحَدَّة فلما جاء الإسلام أبطل ذلك الغلو في سوء الحالة وشرع عدة الوفاة والإحداد فلما ثقل ذلك علىٰ الناس في مبدأ أمر تغيير العادة(٢).

ونسخت هذه الآية بالعدة أربعة أشهر وعشر أيام، وذلك لحكم كثيرة، وقد علل الطاهر ابن عاشور ذلك بجعل العدة للوفاة بهذا الزمن لأن المرأة عندما يتوفىٰ عنها زوجها وتكون حامل فإن الميت لا يدافع عن نفسه، فجعلت عدته أمدًا مقطوعًا بانتفاء الحمل في مثله وهو الأربعة الأشهر والعشرة، فإن الحمل يكون نطفة أربعين يومًا، ثم علقة أربعين يومًا، ثم مضغة أربعين يومًا، ثم ينفخ فيه الروح، فما بين استقرار النطفة في الرحم إلىٰ نفخ الروح في الجنين أربعة أشهر، وإذ قد كان الجنين عقب نفخ الروح فيه يقوىٰ تدريجًا، جعلت العشر الليالي الزائدة علىٰ الأربعة الأشهر، لتحقق تحرك الجنين تحركًا بينًا، فإذا مضت هذه المدة حصل اليقين بانتفاء الحمل إذ لو كان ثمة حمل لتحرك لا محالة، وهو يتحرك لأربعة أشهر، وزيدت عليها العشر احتياطًا لاختلاف حركات الأجنة قوة وضعفًا، باختلاف قوىٰ الأمزجة(٣).

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٤٠.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ٢/ ٤٧٢.

(٣) المصدر السابق، ٢/ ٤٤٢.

وقد كانت من العادات المتبعة عند العرب في الجاهلية أن المرأة إذا توفي عنها زوجها تمكث في شر بيت لها حولًا، محدة لابسة شر ثيابها متجنبة الزينة والطيب، فلما جاء الإسلام أبطل ذلك الغلو في سوء الحالة، وشرع عدة الوفاة والإحداد، فلما ثقل ذلك علىٰ الناس، **في مبدأ أمر تغيير العادة،** أمر الأزواج بالوصية لأزواجهم بسكنىٰ الحول بمنزل الزوج والإنفاق عليها من ماله، إن شاءت السكنىٰ بمنزل الزوج، فإن خرجت وأبت السكنىٰ هنالك لم ينفق عليها، فصار الخيار للمرأة في ذلك بعد أن كان حقًا عليها لا تستطيع تركه، ثم نسخ الإنفاق والوصية بالميراث، فالله لما أراد نسخ عدة الجاهلية، وراعىٰ لطفه بالناس في قطعهم عن معتادهم، أقر الاعتداد بالحول، وأقر ما معه من المكث في البيت مدة العدة، لكنه أوقفه علىٰ وصية الزوج عند وفاته لزوجه بالسكنىٰ، وعلىٰ قبول الزوجة ذلك، فإن لم يوص لها أو لم تقبل، فليس عليها السكنىٰ، ولها الخروج، وتعتد حيث شاءت، ونسخ وصية السكنىٰ حولًا بالمواريث، وبقي لها السكنىٰ في محل زوجها مدة العدة مشروعًا(١).

٢- تغيير حكم الإحداد بتهذيبه:

فالمرأة كانت في الجاهلية إذا توفي عنها زوجها تلبس شر الثياب وتمكث في حفش ولا تنظف ولا تتطيب مدة سنة فأبطل الإسلام ذلك بأن لا تلبس المصبوغ إلا الأسود ولا تتطيب ولا تكتحل مدة أربعة أشهر وعشرًا(٢).

وجه التعليل المقاصدي بمقصد سمة التغيير للمفاسد وتقرير المصالح هنا: ما بينه الطاهر ابن عاشور: فالحكمة من التغيير هو الحرص علىٰ المحافظة عليه، لأنه

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ٢/ ٤٧٢.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٤١.

يتطرق إليه التساهل من طرفيه، فإن كان تغييرًا إلىٰ أشد تطرق إليه طلب التقصي فيه، وإن كان إلىٰ أخف تطرق إليه توهم أن تخفيه عذر للأمة في نقضه[١]، فالتغيير إلىٰ الأخف، والتقرير للمصالح الثابتة المناسبة.

٣- تقرير حكم الإباحة للطيبات:

وهذ واضح في إبطال غلو المتغالين بحملهم علىٰ مستوىٰ السواد الأعظم من البشر الصالح وذلك تبعًا لقوله تعالىٰ: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ﴾[٢].

ففي هذه الآية تقرير لإباحة ما أحله الله تعالىٰ، وعدم تجنبها وتحريمها علىٰ النفس، وذلك لأن الله تعالىٰ قد أقر لنا الطيبات وأباحها، **والتقرير دليل علة الإباحة**، وهو دليل المسلك الذي يثبت به هذا المقصد، وقد جاء أقوام حرموا ما أباح الله لهم وأنكر عليهم الشرع ذلك[٣]، فقد قال تعالىٰ: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ۚ قُلْ هِىَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۗ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾[٤].

والطيبات التي تناولها الناس، وشذ فيها بعض الأمم، وبعض القبائل فحرموا علىٰ أنفسهم طيبات كثيرة، وقد كان ذلك فاشيًا في قبائل العرب، مثل تحريم بني سليم علىٰ أنفسهم أكل الضب لزعمهم أنه مسخ من اليهود، وتحريم كثير من العرب

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٤١.

(٢) سورة الأعراف، الآية رقم: ١٥٧.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٤٢.

(٤) سورة الأعراف، الآية رقم: ٣٢.

ما تلده البحيرة[١] والسائبة[٢]، حيًّا علىٰ النساء دون الرجال وما تلده ميتًا حلال للفريقين[٣]، وذلك قوله تعالىٰ: ﴿ وَقَالُواْ مَا فِي بُطُونِ هَٰذِهِ ٱلۡأَنۡعَٰمِ خَالِصَةٞ لِّذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَىٰٓ أَزۡوَٰجِنَاۖ وَإِن يَكُن مَّيۡتَةٗ فَهُمۡ فِيهِ شُرَكَآءُ ﴾[٤].

وواضح أن التعليل المقاصدي بهذه السمة التشريعية المتصلة بتقرير المصالح المتعلقة بحل الطيبات، وتحريم الخبائث فيه فتح لباب الاستصحاب المثبت للأحكام المسكوت عنها شرعًا، ففتح باب التعليل المقاصدي المصلحي العام بتقرير حل الطيبات، ويقاس عليه غيره.

---

(١) البحيرة: هي الناقة، كانوا يشقون أذنها بنصفين طولا علامة علىٰ تخليتها، أي أنها لا تركب ولا تنحر ولا تمنع عن ماء ولا عن مرعىٰ ولا يجزرونها ويكون لبنها لطواغيتهم، أي أصنامهم، ولا يشرب لبنها إلا ضيف، ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ٧/ ٧٢، وقال ابن كثير: البحيرة فهي التي يجدعون آذانها، فلا تنتفع امرأته ولا بناته ولا أحد من أهل بيته بصوفها ولا أوبارها ولا أشعارها ولا ألبانها، فإذا ماتت اشتركوا فيها، ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (١٤١٩م)، تفسير ابن كثير، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، الطبعة الأولىٰ، ج٣، ص٢١١، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون – بيروت.

(٢) السائبة: البعير أو الناقة يجعل نذرا عن شفاء من مرض أو قدوم من سفر، ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ٧/ ٧٢، والسائبة: هي التي يسيبون لآلهتهم، ويذهبون إلىٰ آلهتهم فيسيبونها، ابن كثير، تفسير ابن كثير، مصدر سابق،٣/ ٢١١.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٤٢.

(٤) سورة الأنعام، الآية رقم: ١٣٩.

المبحث الخامس
التعليل بالمقاصد العامة المتصلة بأدوات الاستنباط المقاصدي (آليات الاجتهاد المقاصدي العامة) عند الطاهر بن عاشور

تمهيد:

يتضمن هذا المبحث جانبًا إبداعيًّا ابتكاريًّا لدىٰ الطاهر بن عاشور في نظرية التعليل المقاصدي عنده، حيث ربط المقاصد العامة من حيث تحققها في الوجود، واستنباطها، واستمرار استمدادها، ولضمان سلامة التعليل بها جملة من المقاصد العامة المتصلة بالاستنباط المقاصدي، حيث ربطه بمقصد وجوب الاجتهاد عمومًا، وفي المقاصد خصوصًا، وأن الاجتهاد بإثبات الحكم العامة والخاصة والجزئية، ثم الاستدلال بها، هو من أهم أوجه الاجتهاد المطلوب وجوبه شرعًا، وأن حقيقية هذا التعليل يكون معتمدًا أساسًا علىٰ التعليل الناشئ من القياس الأصولي، وهو أساسه باعتبار العلل، والمقاصد القريبة والبعيدة تحقيقًا لنظرية القياس الأصولي المنبني علىٰ التعليل بالعلة الشرعية، وضبطًا للتعليل بالحكم الشرعية بالمسالك والطرائق الشرعية التي استخدمها الشارع في ضبط العلة في القياس، لينضبط التعليل بالحكمة العامة والخاصة والجزئية، وهي ما يعبر عنها بالمقاصد عن طريق ضوابط اجتهادية، ونص علىٰ عدد منها، وهي سد الذرائع، ومنع التحليل، وإعمال الرخص العامة والخاصة بمنظومة اجتهادية تخدم التعليل المقاصدي العام وتضبطه لتحقيق غاياته ضمن النصوص الشرعية ودلالاتها المنضبطة بالقواعد الأصولية المستقرة.

وسيتم البحث في هذا المبحث في التعليل بالمقاصد العامة التي تتعلق بأدوات الاستنباط وآليات الاجتهاد التي استدل بها الطاهر بن عاشور في عرضه للمقاصد

العامة، وهي تقسم إلىٰ عامة وخاصة فالمقاصد الاستنباطية العامة يندرج تحتها مقصد واجب الاجتهاد، ونوط الأحكام بمعاني وأوصاف لا بأسماء وأشكال، وأحكام الشريعة قابلة للقياس عليها باعتبار العلل والمقاصد القريبة والعالية، ونوط الشريعة بالتحديد والضبط، أما التعليل بالمقاصد الاستنباطية الخاصة فيندرج تحتها وسد الذرائع، والتحيل علىٰ إظهار العمل في صورة مشروعة مع سلبه الحكمة المقصودة للشريعة مقصد الرخصة: عامة وخاصة، وسيتم التفريع في هذا المبحث بناء علىٰ التقسيم الذي اقترحته الباحثة تنظيمًا لنظرية التعليل عند الطاهر بن عاشور، وسيتم تفصيلها وفق المطلبين الآتيين:

المطلب الأول: التعليل المقاصدي المتعلق بأدوات المقاصد الاستنباطية العامة عند الطاهر بن عاشور:

وسيتضمن هذا المطلب الفروع الآتية:

الفرع الأول: التعليل بمقصد وجوب الاجتهاد عند الطاهر بن عاشور.

أولًا: وصف المقصد العام عند الطاهر بن عاشور:

يعد مقصد واجب الاجتهاد من الأدوات المقاصدية الاستنباطية العامة التي تستخدم في أنواع الأحكام الشرعية كلها، والتي تتعلق بالنظر والبحث عن أحكام الشرع وبذل الجهد في معرفة مقاصدها لحاجة الأمة إلىٰ مجتهدين ليتوصلوا إلىٰ المعاني والحكم والمصالح من تشريع الأحكام[(١)].

ويعرف الطاهر بن عاشور الاجتهاد بأنه: «الاعتبار في أدلة الشريعة وبذل الجهد في استجلاء مراد الله تعالىٰ منها»[(٢)].

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٤٠٧.
(٢) المصدر السابق، ص: ٤٠٧.

والاجتهاد الذي وصفه ابن عاشور وحث عليه ودعا العلماء إلىٰ العمل به هو الاجتهاد المقاصدي(١)، الذي يبحث من خلاله المجتهد عن معاني وأسرار الشرعية، فيكشف عن الحكم التشريعية منها، ويطبقها، فالاجتهاد المقاصدي يعد وسيلة لتطبيق مقاصد الشريعة.

وعليه: فإنه يجب علىٰ المجتهد أن يكون علىٰ معرفة بمقاصد الشريعة الإسلامية حتىٰ يتمكن من استنباط الأحكام والتوصل إلىٰ عللها والغاية منها، فالحاجة إلىٰ الاجتهاد مستمرة نظرًا لكثرة الحوادث وتجددها.

ووجوب الاجتهاد هنا كأداة استنباطية عامة تتطلب قدرًا من الاستحضار عند المجتهد ليكون وجوب الاجتهاد متعلقًا بالأحكام الفرعية، وأدلتها، وكذلك الاجتهاد باستنباط الحكم العامة والخاصة والجزئية وإثباتها، ثم الاستدلال بها وفق ضوابط محددة تجعل هذا الاجتهاد دائرًا مع النصوص الشرعية القطعية، ومحققًا الأرجح في النصوص الاجتهادية الظنية، وفق مقاصدها، فوجوب الاجتهاد المقاصدي العام أحد المقاصد العامة التي نص عليها الطاهر بن عاشور في ضرورة تحقيق التعليل المقاصدي، وهو إثبات الحكم والمقاصد، ثم الاستدلال بها؛ لتفتح الباب أمام إعطاء الأحكام الشرعية للقضايا المستجدة والنازلة، والتي يتحقق فيها مناط هذه الحكم بضوابطها الاستدلالية.

---

(١) يعرف الاجتهاد المقاصدي بأنه: «استفراغ الفقيه وسعه لامتلاك القدرة علىٰ استنباط الأحكام الشرعية العملية عن طريق اعتبار ومراعاة المعاني والعلل والحكم والأهداف والغايات الشرعية الواضحة»، عبيد، فؤاد (٢٠٠٩م)، الاجتهاد المقاصدي عند الإمام أبي الوليد الباجي، ص: ١٤٨، رسالة دكتوراه، إشراف الدكتور صالح بوبشيش، جامعة الحاج خضر بالجزائر.

ويعرف بأنه: «إعمال المقاصد الكلية أو الجزئية، والعلل أثناء العملية الاجتهادية استنباطًا وتنزيلا بما يحقق المآل الصحيح شرعًا بضوابط مخصوصة»، منصور، حنين محمد خالد (٢٠٢١م)، الاستحسان في أحكام الزكاة وتطبيقاته الاجتهادية المعاصرة دراسة أصولية مقاصدية، ص: ١٣٥، مكتبة الإمام الذهبي.

ثانيًا: مجالات التعليل بمقصد وجوب الاجتهاد عند الطاهر بن عاشور:

لقد ظهر التأصيل الاجتهادي المقاصدي الاستنباطي العام عند الطاهر بن عاشور جليًّا واضحًا في كل ما كتبه في النظرية العامة والخاصة لمقاصد عنده، فقد دعا إلىٰ التجديد وفتح باب الاجتهاد وبين بأن الاجتهاد واجب علىٰ العلماء وحثهم علىٰ أن يتخيروا له أوسعهم علمًا وأصدقهم نظرًا في فهم الشريعة حتىٰ يشهدوا له بالتأهل للاجتهاد، وقد بين بأن الاجتهاد هو أساس معرفة المقاصد الشرعية والطريق إلىٰ التوصل إلىٰ علل الأحكام والحكم التشريعية منها، وقد حث علىٰ ذلك بقوله: «فقد اشتدت الحاجة إلىٰ إعمال النظر الشرعي والاستنباط والبحث عما هو مقصد أصلي للشارع وما هو تبع وما يقبل التغير من أقوال المجتهدين وما لا يقبله»(١)، ونظرًا لكثرة النوازل والحوادث التي تحتاج إلىٰ حكم شرعي وبيان وجه المقاصد العامة والخاصة والجزئية منها فإن اجتهاد علماء العصر سيعين علىٰ التوصل إلىٰ ذلك لكون الاجتهاد هو أداة لتطبيق المقاصد في الكثير من الأقوال والأفعال.

ولذلك فقد عده الطاهر بن عاشور فرض كفاية حيث قال: «فالاجتهاد فرض كفاية علىٰ الأمة بمقدار حاجة أقطارها وأحوالها، وقد أثمت الأمة بالتفريط فيه مع الاستطاعة ومكنة الأسباب والآلات»(٢).

وقد استدل العلماء علىٰ وجوب الاجتهاد بقوله تعالىٰ: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ﴾(٣)، لأن مما يدخل تحت الاستطاعة الاجتهاد بالنسبة للمتأهل إليه الثابت له اكتساب أداته(٤)، وكذلك فقد جاء قوله تعالىٰ: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾(٥)

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٤٠٩.

(٢) المصدر السابق، ص: ٤٠٨.

(٣) سورة التغابن، الآية رقم: ١٦.

(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ٧/ ٦٤.

(٥) سورة الحشر، الآية رقم: ٢.

استدلالًا مباشرًا علىٰ وجوب وجود مجتهدين أصحاب بصيرة ومعرفة وحكمة للبحث والنظر في الأحكام[(١)].

وعليه: فإن تعليل الأحكام وبيان حكمها المقاصدية العامة والخاصة والجزئية، هو العنصر الأساسي في عملية الاجتهاد المقاصدي والذي يعرف بأنه: «هو عبارة عن جعل المقاصد الشرعية وسيلة للاجتهاد لا مصدرًا له»[(٢)].

فيكون الاجتهاد المقاصدي بناء علىٰ التعريف السابق قائمًا علىٰ ثلاثة عناصر هي: النص، والواقع، والمجتهد، **فالنص:** هو الدليل الذي يراد تطبيق حكمه وعلته ومقصده، **والواقع:** هو ميدان الفعل والتصرف الذي سيكون محكومًا بذلك النص وموجها نحو مقاصده وغايته، **والمجتهد:** هو المكلف المؤهل عقلًا وروحًا للملائمة بين النص والواقع أي لتسيير الواقع وفق النص وأحكامه ومقاصده وتنزيل ما ينبغي تنزيله من معالجات شرعية لمشكلات ذلك الواقع وأقضيته وأحواله[(٣)].

ثالثًا: ضوابط التعليل بمقصد وجوب الاجتهاد عند الطاهر بن عاشور:

وضع الطاهر بن عاشور ضوابط للاجتهاد بالتعليل المقاصدي، والبحث في الأحكام للوصول إلىٰ حكم شرعي ومعرفة مقاصده، وهي تتعلق بالمجتهد، والتعليل بالمجتهد فيه، والتي يمكن من خلالها تحقيق المصلحة، ويمكن

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٤٠٨، انظر: الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي، النيسابوري، الشافعي (١٤٣٠هـ)، التفسير البسيط، الطبعة الأولىٰ، ج٢١، ص٣٦٨، عمادة البحث العلمي - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

(٢) آغا، خلوق ضيف الله محمد(٢٠١٣م)، دور الاجتهاد المقاصدي في ضبط فهم النص الشرعي واستنباط الأحكام منه، مجلة آفاق علمية دورية نصف سنوية محكمة تصدر عن المركز الجامعي لتامنغست – الجزائر، مجلة آفاق علمية، ١٢١، العدد الثامن.

(٣) آغا، دور الاجتهاد المقاصدي في ضبط فهم النص الشرعي واستنباط الأحكام منه، مصدر سابق، ص: ١٢٧.

استخلاصها من كلامه كالآتي:

١- أن يكون الاجتهاد صادر ممن هو أهل له من العلماء وأن يكون عنده الملكة التي تعينه علىٰ ذلك، فيتمكنوا من للتأهل للاجتهاد[١].

٢- أن يكون العلماء من أهل النظر السديد في فقه الشريعة، وتمكن معرفة مقاصدها وخبرة بمواضع الحاجة في الأمة ومقدرة علىٰ إمدادها بالمعالجة الشرعية لاستبقاء عظمتها[٢].

٣- يتعين أن يكون أهم الاجتهاد قد جمعوا إلىٰ العلم العدالة واتبع الشريعة لتكون أمانة العلم فيهم مستوفاة ولا يتطرق إليهم الريبة في النصح للأمة[٣].

٤- ألا يكون في تعليل الأحكام الاجتهادية المقاصدية مخالفة للنصوص القطعية من الكتاب والسنة، فقد قال تعالىٰ: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ﴾[٤]، فالتعليل المقاصدي العام منسجم مع دلالة النصوص الشرعية، ومفسر لها، وفاهم لها علىٰ نحو تتوسع فيه دلالات الألفاظ لهذه النصوص المعللة بالحكم التشريعية العامة والخاصة والجزئية.

٥- ألا يكون في تعليل الأحكام الاجتهادية المقاصدية مخالفة للإجماع القطعي.

رابعًا: تطبيقات التعليل بمقصد واجب الاجتهاد عند الطاهر بن عاشور:

يظهر أثر الاجتهاد في المقاصد في التطبيق العملي للحوادث والمستجدات التي تطرأ، فلقد ظهر جليًّا اهتمام الطاهر بن عاشور في جانب التطبيق المسائل الاجتهادية

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٤٠٩.

(٢) المصدر السابق، ص: ٤٠٧، وقد ذكر الطاهر بن عاشور: ضوابط للتعليل بالاجتهاد المتعلقة بالمجتهد، ولكنه لم يتعرف للضوابط الخاصة بالمجتهد فيه، وقد تطرق إليها غيره من العلماء.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٤٠٩.

(٤) سورة النساء الآية رقم: ٥٩.

المقاصدية، وبيان عللها وحكمها، فالشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان، وهذه الصلوحية يتبين معناها كما ذكر الطاهر بن عاشور أن تكون أحكامها كليات ومعان مشتملة علىٰ حكم ومصالح، صالحة لأن تتفرع منها أحكام مختلفة الصور متحدة المقاصد[(١)].

وعليه: فإن من تطبيقات التعليل بوجوب الاجتهاد المقاصدي عند الطاهر بن عاشور ما يأتي:

- مسألة جمع القرآن الكريم:

تعد مسألة جمع القرآن الكريم في عهد أبي بكر الصديق رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ من المسائل الاجتهادية التي يتحقق من خلالها مصلحة الأمة، ويعلل من خلالها حفظ الدين الإسلامي من الضياع، فقد روي أن زيد بن ثابت رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ قال: أرسل إلي أبي بكر، مقتل أهل اليمامة، فإذا عمر بن الخطاب عنده، قال أبو بكر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ: إن عمر أتاني فقال: إن القتل قد استحر[(٢)] يوم اليمامة بقراء القرآن، وإني أخشىٰ أن يستحر القتل بالقراء بالمواطن، فيذهب كثير من القرآن، وإني أرىٰ أن تأمر بجمع القرآن. قلت لعمر: كيف تفعل شيئًا لم يفعله رسول الله ﷺ؟ قال عمر: هذا والله خير، فلم يزل عمر يراجعني حتىٰ شرح الله صدري لذلك، ورأيت في ذلك الذي رأىٰ عمر، قال زيد: قال أبو بكر: إنك رجل شاب عاقل لا نتهمك، وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله ﷺ، فتتبع القرآن فاجمعه، فوالله لو كلفوني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل علي مما أمرني به من جمع القرآن. قلت: كيف تفعلون شيئًا لم يفعله رسول الله؟ قال: هو والله خير، فلم يزل أبو بكر يراجعني حتىٰ شرح الله صدري للذي شرح له صدر أبي

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: 327.

(٢) استحر: اشتد وكثر، ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، ج٤، ص١٧٩، ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ١/ ٣٦٤.

بكر وعمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمَا، فتتبعت القرآن أجمعه من العسب واللخاف وصدور الرجال، حتىٰ وجدت آخر سورة التوبة مع أبي خزيمة الأنصاري،

لم أجدها مع أحد غيره: ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ﴾ حتىٰ خاتمة براءة، فكانت الصحف عند أبي بكر حتىٰ توفاه الله، ثم عند عمر حياته، ثم عند حفصة بنت عمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ»(١).

يظهر في الآية الكريمة السابقة وجه التعليل المقاصدي بمقصد وجوب الاجتهاد المقاصدي: من خلال اجتهاد الصحابي الجليل أبي بكر الصديق رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ في مسألة جمع القرآن بعد يوم اليمامة فلقد رأىٰ أبو بكر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ ومن معه من الصحابة ضرورة النظر في مصلحة جمع القرآن الكريم حفاظًا علىٰ القرآن الكريم من الضياع بعد وفاة كثير من الصحابة من حفظة القرآن الكريم، فالشريعة الإسلامية من أهم مقاصدها حفظ الدين الإسلامي، وهو من الضروريات الخمس التي قصدتها الشريعة، فكانت الحكمة التشريعية من هذا الاجتهاد والباعث علىٰ الجمع للمحافظة علىٰ القرآن وبقائه في الصدور وضياعه بموتهم(٢).

وهذا التعليل المقاصدي لهذه الحكمة التشريعية العظيمة تأسيسي ابتدائي، فجمع القرآن الكريم لم يكن في زمن الرسول ﷺ وكان اجتهاد من الصحابة الكرام تعليلًا لمصلحة حفظ القرآن الكريم من الضياع، وهذا الاجتهاد واجب، إذ ما لا يتم الواجب، وكان في مقدور المكلف فهو واجب، ولما كان حفظ القرآن واجبًا، فجمع القرآن لقطع دائر الفتنة بين المسلمين واجب مثله أيضًا تحقيقًا للمصلحة العامة للأمة والمتعلقة

(١) البخاري، صحيح البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب جمع القرآن، الحديث رقم: ٤٧٠١، ج٤، ص١٩٠٧.

(٢) سورة النساء، الآية رقم: ١٠٥.

بحفظ أساسيات الدين، وهو القرآن الكريم، والذي تكفل الله تبارك وتعالىٰ بحفظه.

الفرع الثاني: التعليل بمقصد أن أحكام الشريعة قابلة للقياس عليها باعتبار العلل والمقاصد القريبة والعالية.

أولًا: وصف المقصد العام عند الطاهر بن عاشور:

يعتبر الطاهر بن عاشور أن مقصد أحكام الشريعة أنها قابلة للقياس عليها باعتبار العلل والمقاصد القريبة والعالية من الأدوات الاستنباطية المقاصدية التي تتعلق بالاجتهاد المقاصدي الذي يحتاج إلىٰ نظر للوصول إلىٰ علل الأحكام.

ولقد اعتبر الطاهر بن عاشور مقصد الشريعة من الأحكام أنها قابلة إلىٰ القياس أساس النظر في الأحكام والحكم عليها فقال: «لا أحسب لمن يتطرق إليه شك في قبول الأحكام للقياس حسابًا من سعة النظر في الشريعة ولا أعده إلا عاكفًا علىٰ تلقي الجزئيات المأثورة دون الشعور بجهات الاتحاد بين متماثلها في الأحكام، ولا أحسبه إلا متحيرًا عند تطلب أحكام لصور وأعمال غير ثابتة في الآثار أحكام لها، وأنه لا يلبث إلا أن يجد نفسه مضطرًا للقياس، وإذا افتقد نفسه وجد نفسه قد قاس»(١).

ولقد ثبتت مشروعية القياس في القرآن الكريم فقد قال تعالىٰ: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾(٢).

وقد دلت الآية الكريمة علىٰ مشروعية القياس وأن أحكام الشريعة قابلة للقياس، وقد بين ابن عاشور بأن بعض علماء الأصول احتجوا بهذه الآية لإثبات حجية القياس بناء علىٰ أنه من الاعتبار(٣)، وعلىٰ وأنه وجب علىٰ العلماء بذل الجهد واستقصاء

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٥٠.
(٢) سورة الحشر، الآية رقم: ٢.
(٣) التحرير والتنوير، مصدر سابق، ٢٨/ ٧٢.

الدليل، ومن ثم استدل العلماء بهذه الآية علىٰ وجوب الاجتهاد في فهم الشريعة[(١)].

والقياس من الدين، وهو حجة عند الثقات من العلماء، ورتبته بعد الكتاب والسنة والإجماع[(٢)].

وقد عرف الطاهر بن عاشور القياس الأصولي بأنه: إناطة الأحكام المقيسة بنفس الأحكام الثابتة بالشرع للمقيس عليه في الأوصاف التي أنبئوا أنها سبب نوط الحكم وأنها المقصودة من أحكامه[(٣)].

أما الأوصاف فقد بين ابن عاشور بأنها إذا كانت **فرعية قريبة فإنها تسمىٰ عللًا**[(٤)]، وقد مثل لهذه العلل بالإسكار[(٥)]، وقد ظهر في تعريف القياس الأصولي عند الطاهر بن عاشور أنه شمل علىٰ أركان القياس وهي: المقيس عليه وهو الأصل الذي ثبت فيه حكم الشرع، والمقيس وهو الفرع الذي ألحق به حكم الأصل، والأوصاف التي عبر عنها الطاهر بن عاشور بأنها فرعية قريبة وأسماها عللًا.

ثانيًا: مجالات التعليل بمقصد أن أحكام الشريعة قابلة للقياس عليها باعتبار العلل والمقاصد القريبة والعالية:

يعد الأصل المعتمد في القياس هو التعليل[(٦)]، لذلك فإن الطاهر بن عاشور قد أثبت بأن الأصل في الأحكام الشرعية قابليتها للقياس وذلك بالرجوع إلىٰ علل الأحكام سواء من خلال البحث في المصالح والمفاسد أو الرجوع إلىٰ الكليات التي تعرف

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ٥/ ١٩٣
(٢) خوجه، بين علمي أصول الفقه والمقاصد، مصدر سابق، ص: ٥٩.
(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٥٠.
(٤) المصدر السابق، ص: ٣٥٠.
(٥) المصدر السابق، ص: ٣٥٠.
(٦) خوجه، بين علمي أصول الفقه ومقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٩٠.

بالكليات العالية وقد أكد علىٰ إثبات التعليل أحكام الشريعة وقبولها للقياس وأنه ثبت ذلك من خلال الاستقراء فقال: فإن استقراء الشريعة في تصرفاتها قد أكسب فقهاء الأمة يقينًا بأنها ما سوت في جنس حكم من الأحكام جزئيات متكاثرة إلا ولتلك الجزئيات اشتراك في وصف يتعين عندهم أن يكون هو موجِبُ إعطائِها حكمًا متماثلا[(١)].

وقد ظهر أثر التعليل بالمقاصد القريبة والعالية عند الطاهر بن عاشور باعتبار مرجعها إلىٰ المقاصد العامة والكليات والمصالح والمفاسد وأنها كلها قابلة للتعليل والقياس الذي تعتبر به المقاصد، وقد عرف الطاهر بن عاشور التعليل بالمقاصد القريبة بأنها: هي الكليات القريبة ومنها حفظ العقل[(٢)].

أما المقاصد العالية فهي: الكليات العالية وتقسم إلىٰ قسمين، مصالح ومفاسد[(٣)].

وقد بين الطاهر بن عاشور مراتب للوصول إلىٰ قبول الأحكام للقياس باعتبار العلل القريبة والعالية وهذه المراتب هي:

١- إعطاء الفقيه مؤونة الانتشار في **البحث عن المعنىٰ** من أجناسه العالية[(٤)].

٢- التمثيل والضبط الذي ينتقل به المجتهد إلىٰ المعنىٰ الذي اشتمل عليه النظير غير المعروف حكمه[(٥)].

٣- إلحاقه في الحكم بحكم كلياته القريبة ثم بحكم كلياته العالية إذ لا يعسر

(١) خوجه، بين علمي أصول الفقه ومقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٥٠.
(٢) المصدر السابق، ص: ٣٥٠.
(٣) المصدر السابق، ص: ٣٥٠.
(٤) المصدر السابق، ص: ٣٥١.
(٥) المصدر السابق، ص: ٣٥١.

حينئذ ذلك الانتقال[١].

ولقد وضع الطاهر بن عاشور طريق الاستدلال للوصول إلىٰ الأشياء الدقيقة السامية بواسطة الأشياء الواضحة القريبة، وبين بأن الأصل في الأحكام الشرعية كلها قبول القياس عليها، ما قامت منها معان ملحوظة للشارع، فيجب أن تكون أنواع الأحكام التي لا يجري في مثلها القياس قليلة جدًّا[٢].

ثالثًا: ضوابط التعليل بمقصد أن أحكام الشريعة قابلة للقياس عليها باعتبار العلل والمقاصد القريبة والعالية:

١- أن تقوم المعاني الملحوظة للشارع حتىٰ يتحقق قبول القياس بالمقاصد القريبة والعالية[٣].

٢- أن يكون القياس عند تطلب الأحكام لصور وأعمال غير ثابتة في الآثار أحكام لها[٤].

رابعًا: تطبيقات التعليل بمقصد أن أحكام الشريعة قابلة للقياس عليها باعتبار العلل والمقاصد القريبة والعالية:

١- قياس أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في اشتراك الجدات في السدس في الميراث:

روي عن القاسم بن محمد أنه قال: أتت الجدتان إلىٰ أبي بكر الصديق فأراد أن يجعل السدس للتي من قبل الأم، فقال له رجل من الأنصار: «أما إنك تترك التي لو ماتت وهو حي كان إياها يرث، فجعل أبو بكر السدس بينهما»[٥].

---

(١) خوجه، بين علمي أصول الفقه ومقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٥١.
(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٥١.
(٣) المصدر السابق، ص: ٣٥١.
(٤) المصدر السابق، ص: ٣٥٠.
(٥) مالك بن أنس، موطأ مالك، كتاب الفرائض، باب ميراث الجدة، الحديث رقم: ٥، ج٢، ص٥١٣.

يعتبر اجتهاد أبي بكر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ في إعطاء الجدة لأم السدس في الميراث قياسًا علىٰ الجدة لأب اشتراكًا بينهما من التطبيقات التي تظهر فيها قابلية القياس باعتبار وجود تعليل للمقاصد القريبة التي يثبت فيها الحكم التعليل فألحقت الجدة لأم بالجدة لأم في الاشتراك بالسدس عند اجتماعهما، فكان إثبات الحكم معلل عن طريق القياس القريب، لذلك فقد عد الطاهر بن عاشور هذا القياس بطريق إعمال دلالة الفحوىٰ وجعل السدس بينهما تحقيق مناط كشأن كل ذي فرض إذا تعددوا مع انعدام النص علىٰ توفير الفرض عند التعدد(١)، فهذا المقصد متعلق بأدوات الاستنباط التي تحقق مسالك إثبات العلل، وهنا بطبيعة الحال الحكم العامة والخاصة عن طريق القياس القريب والبعيد.

الفرع الثالث: التعليل بمقصد نوط الشريعة بالضبط والتحديد عند الطاهر بن عاشور.

أولًا: وصف المقصد العام:

يعد مقصد الضبط والتحديد من أهم المقاصد الاجتهادية العامة المتصلة بالأدوات الاستنباطية العامة، والتي ذكرها الطاهر بن عاشور، فقد ظهر من خلال تأصيله المقاصدي اهتمامه بجانب الضبط والتحديد للمقاصد، فقد وضع ضوابط عامة للمقاصد وقسمها إلىٰ حقيقة وعرفية، وكذلك جعل للمصلحة والمفسدة ضوابط، وجعل للتعليل المقاصدي ضوابط خاصة بها، وثم أفرد الضبط والتحديد في مقاصد العامة، وقد وضع لها ستة وسائل تبين كيفية الضبط والتحديد في الشريعة الإسلامية.

ولقد عمدت الشريعة الإسلامية إلىٰ ضبط وتحديد يتبين بهما وجود الأوصاف

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٥٢.

والمعاني التي راعتها الشريعة، وقد جعل ابن عاشور مقاصد للضبط والتحديد فقد نصبت الشريعة للعلماء أمارات التشريع بالأوصاف والمعاني المراعاة في التشريع، أما غير العلماء فقد نصبت لهم حدودًا وضوابط تحتوي علىٰ تلك المعاني التي قد تخفىٰ علىٰ أمثالهم، وهي صالحة لأن تكون عونًا للعلماء تهديهم عند خفاء المعاني في الأوصاف أو وقوع التردد فيها(١).

ثانيًا: مجالات التعليل بمقصد الضبط والتحديد:

لقد جاءت أحكام الشريعة الإسلامية منزهة عن الفوضىٰ وعدم الانضباط، فضبط وجوه المصلحة والأحكام وعلل التشريع وجعل أحكامها منوطة بأوصاف منضبطة كلها من مقاصد الشريعة الإسلامية وأسمىٰ غاياتها، وقد ظهر من استقراء الطاهر بن عاشور لأصول الشرعية بأن هناك ستة طرق في انضباط الشريعة تحديدها، وهذا الضبط والتحديد يتبين من خلاله وجود معاني وأوصاف في الشريعة راعتها الشريعة الإسلامية وهذه الوسائل التي أوردها ابن عاشور هي كالآتي:

١- الانضباط بتمييز الماهيات والمعاني تمييزًا لا يقبل الاشتباه، بحيث تكون لكل ماهية خواصها وآثارها المترتبة عليها، مثالها القرابة المبينة في أسباب الميراث(٢).

٢- مجرد تحقق مسمىٰ الاسم كنوط الحد في الخمر، ونوط صحة بيع الثمار ببدو الصلاح، ونوط تقرر إكمال المهر بمجرد المسيس، ونوط لزوم العقود بحصول صيغها من إيجاب وقبول(٣).

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٧٢.
(٢) المصدر السابق، ص: ٣٧٣.
(٣) المصدر السابق، ص: ٣٧٤.

٣- التقدير كنصب الزكوات، وعدد الزوجات، ونهاية الطلاق، والنصاب عند من يشترطه في إقامة حد السرقة، وأقل المهر، والمسافة المعتبرة في انتقال ولي المحضون عن بلد الحاضنة بستة برد عند المالكية[١].

٤- التوقيت كمرور الحول في زكاة الأموال، وطلوع الثريا في زكاة الماشية، ومرور أربعة أشهر في الإيلاء[٢].

٥- الصفات المعينة للماهيات المعقود عليها، مثل تعيين العمل في الإجارة، والمهر والولي في ماهية النكاح ليتميز عن السفاح[٣].

٦- الإحاطة والتحديد، مثل احياء الأرض الموات فيما بعد عن القرىٰ بحيث لا يصل إلىٰ الأرض دخان القرية، وحدود الحرز في السرقة تفرقة بينها وبين الخلسة[٤].

وتظهر أيضًا أن هناك علاقة بين مقصد الضبط والتحديد والتيسير في الشريعة الإسلامية، فالشريعة لما قصدت التيسير علىٰ الأمة في امتثال أحكامها وإجرائها في سائر الأحوال عمدت إلىٰ ضبط والتحديد يتبين بهما وجود أوصاف ومعاني[٥]، وكذلك فإن من مظاهر التيسير في الشريعة أنها لم تترك للمخاطبين بها عذر في التقصير في العمل بها لأنها بنيت علىٰ أصول الحكمة والتعليل والضبط والتحديد[٦].

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٧٥.
(٢) المصدر السابق، ص: ٣٧٥.
(٣) المصدر السابق، ص: ٣٧٥.
(٤) المصدر السابق، ص: ٣٧٥.
(٥) المصدر السابق، ص: ٣٧١.
(٦) المصدر السابق، ص: ٣٧٩.

ثالثًا: تطبيقات التعليل بمقصد الضبط والتحديد عند الطاهر بن عاشور:

١ - تحديد عدد الزوجات:

قال الله تعالىٰ: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا﴾[١].

فلقد شرع الله تعالىٰ التعدد بين الزوجات وأباحه ومقاصد النكاح التي قصدها الشارع كثيره ومن أهمها حفظ النسل الذي يعد من كليات الشريعة الضرورية، ومع ذلك فقد حدد الإسلام العدد الذي أباحه الشرع للزوجات وقد ظهر ذلك في الآية الكريمة بقوله تعالىٰ: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾، فهذه نص قطعي في **تحديد** عدد الزوجات وحصرهم فقد ذكر ابن عاشور بأن العرب كانت لا تتحرج في العدل بين النساء، فكانوا يتزوجون العشر فأكثر فنزلت هذه الآية في ذلك، ولذلك فمحل الملازمة بين الشرط والجزاء إنما هو فيما تفرع عن الجزاء من قوله: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾ فيكون نسج الآية قد حيك علىٰ هذا الأسلوب ليدمج في خلاله تحديد النهاية إلىٰ الأربع[٢]، فأباح الزواج إلىٰ حد الأربعة ثم بين بأنه عند الخوف من عدم العدل بينهن أن يتزوج بزوجة واحدة فقط.

وجه التعليل المقاصدي: يظهر وجه التعليل المقاصدي المتعلق بالأدوات الاستنباطية العامة في هذه المسألة من خلال تحديد وتقدير عدد الزوجات، وحصره في أربعة، وذلك لأن من مقاصد الشريعة التي راعتها أن تكون أحكامها كلها منضبطة محددة محققة لوجه الحكمة التشريعية منها ويكون فيها من الحدود الضوابط تعين علىٰ فهم المعاني التي تلاحظها الشريعة منها[٣].

---

(١) سورة النساء، الآية رقم: ٣.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ٤/ ٢٢٣.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٧١.

وعليه: فإنه عند النظر في مسألة تعدد الزوجات نجد أن الأصل في النكاح أن يكون مقدرًا بأربع زوجات وواحدة عند الخوف من عدم العدل.

وقد بين الطاهر بن عاشور الحكمة والمصلحة المرجوة من التعدد بين الزوجات فقال: شرع الله تعدد النساء للقادر العادل لمصالح جمة وذكر منها:

١- أن في ذلك وسيلة إلىٰ تكثير عدد الأمة بازدياد المواليد فيها.

٢- أن ذلك يعين علىٰ كفالة النساء اللائي هن أكثر من الرجال في كل أمة لأن الأنوثة في المواليد أكثر من الذكورة، ولأن الرجال يعرض لهم من أسباب الهلاك في الحروب والشدائد ما لا يعرض للنساء، ولأن النساء أطول أعمارًا من الرجال غالبًا، بما فطرهن الله عليه.

٣- أن الشريعة قد حرمت الزنا وضيقت في تحريمه لما يجر إليه من الفساد في الأخلاق والأنساب ونظام العائلات، فناسب أن توسع علىٰ الناس في تعدد النساء لمن كان من الرجال ميالًا للتعدد مجبولًا عليه.

٤- قصد الابتعاد عن الطلاق إلا لضرورة[(١)].

كل هذه المصالح والمقاصد والحكم التشريعية التي ذكرها الطاهر بن عاشور تبين لنا المقصد من تقدير وتحديد الزوجات وتبين بأن الإسلام جاء بالتحديد لحكم محددة.

وقد ظهر مقصد الضبط في تعدد الزوجات فقد وضع الشارع ضوابط حتىٰ يتحقق الزواج بأكثر من زوجة واحد ومنها: وجود العدل بينهم لذلك فقد قال تعالىٰ: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ فَوَٰحِدَةً﴾ وقد فسر ابن عاشور معنىٰ خوف عدم العدل بين الزوجات بعدم التسوية، وذلك في النفقة والكسوة والبشاشة والمعاشرة وترك الضر

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ٤/ ٢٢٦.

في كل ما يدخل تحت قدرة المكلف وطوقه دون ميل القلب[١]، ولذلك فإن أصل التحديد حكمته ظاهرة: من حيث إن العدل لا يستطيعه كل أحد، وإذا لم يقم تعدد الزوجات علىٰ قاعدة العدل بينهن اختل نظام العائلة، وحدثت الفتن فيها، ونشأ عقوق الزوجات أزواجهن، وعقوق الأبناء آباءهم بأذاهم في زوجاتهم وفي أبنائهم[٢].

وأما الانتهاء في التعدد إلىٰ الأربع فقد حاول كثير من العلماء توجيهه فلم يبلغوا إلىٰ غاية مرضية، وأحسب أن حكمته ناظرة إلىٰ نسبة عدد النساء من الرجال في غالب الأحوال، وباعتبار المعدل في التعدد فليس كل رجل يتزوج أربعًا، فلنفرض المعدل يكشف عن امرأتين لكل رجل، يدلنا ذلك علىٰ أن النساء ضعف الرجال[٣].

الفرع الرابع: مقصد نوط الأحكام بمعان وأوصاف لا بالأسماء والأشكال عند الطاهر بن عاشور.

أولًا: وصف المقصد العام:

يعد هذا المقصد ذا ارتباط وثيق بمقصد نوط الشريعة بالضبط والتحديد والذي سيأتي بيانه، وهو من المقاصد العامة المتصلة بأدوات الاستنباط المقاصدي، فالشريعة الإسلامية عند إرادتها للضبط والتحديد في أحكامها جعلت هذا الضبط يظهر من خلاله أوصاف ومعاني جلية هي مناط الحكم[٤].

ويظهر الفرق بين المعاني والأوصاف والأسماء والأشكال في بناء الأحكام وإثبات مناط الحكم فيهم، حيث إن مقصد الشريعة من أحكامها كلها إثبات أجناس

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ٤/ ٢٢٦.

(٢) المصدر السابق، ٤/ ٢٢٧.

(٣) المصدر السابق، ٤/ ٢٢٧.

(٤) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٧١.

تلك الأحكام لأحوال وأوصاف ومعاني من التصرفات خاصها وعامها باعتبار ما تشمل عليه من الأحوال والأوصاف والأفعال من المعاني المنتجة صلاحًا ونفعًا، أو فسادًا وضرًا، قويين أو ضعيفين(١).

أما الأسماء والأشكال فهي عبارة عن أشكال غير مشتملة وغير مستوفية للمعاني المقصودة للشارع لذلك فهي ليست مناطًا للحكم الذي أراده الشارع من شرع الحكم(٢).

ولذلك فإنه يجب حتىٰ يتحرىٰ اختبار الوصف واعتباره أنه مقصود للشارع لأن نظر في الأسماء الموضوعة للمسمىٰ أصالة أيام التشريع وإلىٰ الأشكال المنظور إليها عند التشريع من حيث إنهما طريق لتعرف الحالة الملحوظة وقت التشريع **لتهدينا إلىٰ الوصف المرعي للتشريع**(٣).

وقد مثّل الطاهر بن عاشور له: بأن النبي ﷺ أنذر إنذارًا بإنكار أناس من أمته، يشربون الخمر يسمونها بغير اسمها، فكما كان تغيير الاسم غير مؤثر في تحليل الحرام كذلك لا يكون مؤثرًا في تحريم الحلال، **وبعبارة أشمل لا تكون التسمية مناط الأحكام ولكنها تدل علىٰ مسمىٰ ذي أوصاف؛ تلك الأوصاف هي مناط الأحكام،** فالمنظور إليه هو الأوصاف خاصة(٤)، أي الأوصاف الخاصة المؤثرة، وكذلك الحال في التعليل المقاصدي العام يشترط فيه كونه مبنيًا علىٰ معان وأوصاف مؤثرة في الحكم تصلح أن تكون مناطًا له، ليتحقق التعليل بإثبات الحكمة العامة أو الخاصة أو

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٤٦.
(٢) المصدر السابق، ص: ٢٤٦.
(٣) المصدر السابق، ص: ٣٤٧.
(٤) المصدر السابق، ص: ٣٤٩.

الجزئية ثم الاستدلال بها وفق ضوابط خاصة تحقق انضباط هذه الحكمة وصلاحيتها للتعليل تحقيقًا لمقصد الشارع من شرع الحكم.

ثانيًا: مجالات التعليل بمقصد نوط الأحكام بمعان وأوصاف لا بأسماء وأشكال:

تعد الأوصاف والمعاني هي المحرك الأساسي لتعليل الأحكام واستخراج والمقاصد العامة والخاصة والجزئية منها وربط مقصد الشريعة من أحكامها بالضبط التحديد فيها بوجود هذه الأوصاف والمعاني التي تظهر جليًّا فيها، فالأوصاف هي التي يمكن من خلالها وجود تعليل، وذلك لأن وجود هذه الأوصاف تنذر بأن هذا الحكم فيه معنىٰ مقصود أراده الشارع ويتحقق من خلاله نفع وصلاح فيناط به الحكم لأنها استوفت المعاني التي وجدت من أجلها، فالتعليل المقاصدي بمفهومه اللقبي قائم علىٰ إثبات الحِكم والمعاني من خلال الأوصاف المناطة بالحكم والاستدلال بها وصولًا إلىٰ وجه المنفعة والمصلحة منها، وإلا فإذا كانت هذه المعاني فقط مجرد أشكال وأسماء لا يتحقق منها وجود علة مقاصدية؛ لأن الأسماء والاشكال هي عبارة عن أمر شكلي لا يحقق المعنىٰ المراد من الحكم، فإنه لا يمكن أن يكون فيها وجه تعليل مقاصدي من مجرد اطلاق الاسم والشكل فيها، ولذلك فقد نبه الطاهر بن عاشور إلىٰ ضرورة النظر العميق في الأحكام حتىٰ تتميز الأوصاف والمعاني الحقيقية المرادة عن الأسماء والأشكال حيث قال: «إياك أن تتوهم أن بعض الأحكام منوط بأسماء الأشكال أو بأشكالها الصورية غير المستوفية للمعاني الشريعة فتقع في أخطاء في الفقه ومثلها في قول بعض الفقهاء في صنف الحيتان الذي يسميه الناس خنزير البحر إنه يحرم أكله لأنه خنزير»(١).

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٤٦.

فهذه الأسماء لا تستوفي المعنىٰ الأصلي الذي قصده الشارع فلا يلحق به الحكم من الحرمة لأن وصفه الحقيقي ليس كالخنزير الذي حرم أكل لحمه الشرع فلا يناط به الحكم ولا يلحق به لمجرد الاسم الشكلي الذي عرف به(١).

أما الأوصاف المؤثرة عند الأصوليين: فهي العلة القياسية التي من خلالها يلحق حكم الفرع بالأصل وهو الوصف الظاهر المنضبط، إذ معظم مسائل أصول الفقه لا ترجع إلىٰ خدمة حكمة الشريعة ومقصدها، ولكنها تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد تمكن العارف بها من انتزاع الفروع منها أو من انتزاع أوصاف تؤذن بها تلك الألفاظ، ويمكن أن تجعل تلك الأوصاف باعثا علىٰ التشريع، فتقاس فروع كثيرة علىٰ مورد اللفظ منها باعتقاد اشتمال تلك الفروع كلها علىٰ الوصف الذي اعتقدوا أنه مراد من لفظ الشارع، وهو الوصف المسمىٰ بالعلة(٢).

وقصر علماء الأصول مباحثهم علىٰ ألفاظ الشريعة، وعلىٰ المعاني التي أنبأت الألفاظ عنها، وهي علل الأحكام القياسية، وإلىٰ جانب هذه المصطلحات، التي تعيد إلىٰ المخالط لها ما كان بذهنه من الموضوعات الأصولية، يذكر المؤلف بموردين هما الغاية من النظر في علم أصول الفقه: إما لاكتشاف بعض أسرار مسالك العلة، وإما للوقوف في أصول الفقه علىٰ مسائل لها تعلق بالمقاصد كعلل الأحكام القياسية(٣).

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٤٦.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ٢/ ١٩

(٣) خوجه، بين علمي أصول الفقه والمقاصد، مصدر سابق، ص: ١٩.

ثالثًا: ضوابط التعليل بمقصد نوط الأحكام الشريعة بمعان وأوصاف لا بأسماء وأشكال:

لقد أدرج الطاهر بن عاشور مجموعة من الضوابط المهمة التي يمكن من خلالها نوط الأحكام بالأوصاف والمعاني لا بالأسماء يمكن استنتاجها كالآتي:

١- أن يتحقق وجود وصف ومعنىٰ للحكم ولا يكون مجرد أمر شكلي لا يناط به الحكم[١].

٢- ألا تكون الأوصاف حقيقية شرعية فإذا غلبت أو طغت عليها الأوصاف الطردية فإنه لا اعتبار لتلك الأوصاف فالأوصاف المقاصدة للتشريع هي التي نعنيها أما الأوصاف الطردية فلا يتعلق بها غرض الشارع[٢].

٣- أن يتحقق وجود مطابقة للأسماء الشرعية مع المعاني الملحوظة شرعًا في مسمياتها عند وضع المصطلحات الشرعية فإذا تغير المسمىٰ لم يكن لوجود الاسم اعتبار[٣].

رابعًا: تطبيقات التعليل بمقصد الشريعة نوط الأحكام بمعاني وأوصاف لا بأسماء وأشكال.

١- نكاح المرأة من رجل زوجها وليها منه بمهر، وزوج هو ذلك الولي امرأة هو وليها بمهر مساو لمهر الأخرىٰ أو غير مساو:

معنىٰ نكاح الشغار:

يعرف نكاح الشغار بأنه: «هو أن يتزوج هذا ولية هذا علىٰ أن يزوجه الآخر وليته أيضًا، سواء ذكرا في كل ذلك صداقًا لكل واحدة منهما أو لإحداهما دون

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٤٧.

(٢) المصدر السابق، ص: ٣٤٨.

(٣) المصدر السابق، ص: ٣٤٨.

الأخرىٰ، أو لم يذكرا في شيء من ذلك صداقا»[(١)]، فهذا النكاح باطل مهما تعددت صوره[(٢)]، لأن المعنىٰ تحقق في أي واحد منها، ولأن **الوصف** الذي جاء به هو الذي أبطلته الشريعة وحرمت نكاح الشغار لأجله.

وقد روي عن ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أن رسول الله ﷺ «نهىٰ عن الشغار، والشغار أن يزوج الرجل ابنته علىٰ أن يزوجه الآخر ابنته ليس بينهما صداق»[(٣)].

ومعلوم أن الحكمة من تحريم نكاح الشغار (البدل) هو أن حياة المرأة تبقىٰ معلقة بحياة الأخرىٰ فهي تتعرض للإهانة إذا تعرضت بديلتها وقد تتعرض للطلاق إذا طلقت بديلتها، وفي هذا ظلم، ولا شك أنه دون صداق أشد ظلمًا وهضمًا لحقوق المرأة، والزواج يريد من عقد الزواج أن يكون عقدًا مقدسًا بعيدًا عن القلاقل والمساومات والظلم الذي ينغص علىٰ الزوجين حياتهما وقد يهدد مستقبل الأبناء[(٤)].

أما وجه التعليل المقاصدي هنا: فقد بينه الطاهر بن عاشور بأن هناك أحكامًا يظهر في شكلها أنها تلحق بحكم معين فتكون أشكالها الصورية غير مستوفية للمعنىٰ الذي لاحظته الشريعة وألحقت الحكم لأجله، ومن ذلك: المسألة من يقول **بتحريم نكاح امرأة زوجها إياه وليها بمهر، وزوج هو ذلك الولي امرأة هو وليها بمهر مساو لمهر الأخرىٰ، أو غير مساو باعتقاد أن هذا من الشغار، لأن شكله الظاهر كشكل الشغار**، مغمض العينين عن المعنىٰ والوصف الذي لأجله أبطلت الشريعة نكاح الشغار[(٥)]، وقد

---

(١) ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي، المحلىٰ بالآثار، ج٩، ص١١٨ دار الفكر – بيروت.
(٢) الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمي (٢٠٠٧م)، نهاية المطلب في دراية المذهب، الطبعة الأولىٰ، ج١٢، ص٣٩٦، دار المنهاج.
(٣) البخاري، صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب الشغار، رقم:٤٨٢٢، ج٥، ص١٩٦٦، مسلم، صحيح مسلم، كتاب النكاح، باب تحريم نكاح الشغار وبكلانه، حديث رقم: ١٤١٥، ج٢، ص١٠٣٤.
(٤) اليوسف، عبد الرحمن بن عبد الخالق(١٩٨٨م)، الزواج في ظل الإسلام، الطبعة الثالثة، ص: ٨٧، الدار السلفية، الكويت.
(٥) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٤٧.

سبق بيان السبب الذي لأجله حرم نكاح الشغار، وهو لا يتحقق في هذه الصورة فلا يلحق الحكم بها، فالحكم بالإبطال في هذا مردود لأنه ليس شغارًا بأي معنىٰ من المعاني[١]، فقد علل ابن عاشور الحكم بعدم الحاق هذه الصورة بحكم نكاح الشغار والقول ببطلانه لاختلاف الوصف الذي أراده الشارع واعتبر مناط للحكم[٢].

فالوصف هو المؤثر في الحكم، وهو الذي يعد باعثًا علىٰ تشريعه، وليس التسمية والشكل؛ لأنها خارج عن مناط الحكم ولا يؤثر فيه ولو كان في ظاهره أنه يعطىٰ من مجرد الشكل أو الاسم حكمًا معينًا وكما بين ابن عاشور فإن المنظور إليه هي الأوصاف الخاصة والتي تعد هي مناط الحكم[٣].

المطلب الثاني: التعليل المقاصدي العام بالمقاصد الاستنباطية الخاصة عند الطاهر بن عاشور:

ويتضمن هذا المطلب جملة من الأدوات الاستنباطية المقاصدية الخاصة بمنهج خاص من المناهج الأصولية التي تسهم في تحقيق الاجتهاد المقاصدي العام، وهي سد الذريعة، ومنع التحيل، وإثبات الرخصة الشرعية بقسميها العام والخاص، وكل ذلك في الفروع الآتية:

الفرع الأول: التعليل بمقصد أداة سد الذرائع عن الطاهر بن عاشور.

أولًا: وصف المقصد العام:

يعد مقصد أداة سد الذرائع عند الطاهر بن عاشور مقصدًا تشريعيًّا عظيمًا استفيد من استقراء تصرفات الشريعة في تفاريع أحكامها وفي سياسة تصرفاتها مع الأمم، وفي

---

(١) خوجه، بين علمي أصول الفقه والمقاصد، مصدر سابق، ص٤٨٣.
(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق ص: ٣٤٧.
(٣) انظر: المصدر السابق ص: ٣٤٩.

تنفيذ مقاصدها[(١)]، فقاعدة سد الذرائع يعمل بها من أجل استنباط الأحكام الشريعة ومعرفتها وهو تقوم علىٰ أساس المقاصد والمصالح والتعليل بهما فهو بعمومه قائم علىٰ رعاية مقصود الشارع من خلال جلب المصالح ودرء المفاسد[(٢)]، فهو منع الجائز إذا أدىٰ إلىٰ مفسدة، والشارع يريد مصلحة ولا يريد مفسدة.

وقد عرف الطاهر بن عاشور سد الذرائع بأنه: «إبطال الأعمال التي تؤول إلىٰ فساد معتبر، وهي في ذاتها لا مفسدة فيها»[(٣)].

ظهر من تعريف الطاهر بن عاشور دقته في تأصيله لسد الذرائع بأنها إبطال الأحكام المشروعة إذا أدت إلىٰ فساد معتبر، وبأن سد الذرائع له علاقة بمآلات الأفعال، فينظر إلىٰ مآل الفعل المباح والمشروع إذا كان ينتج عنه ويفضي إلىٰ مفسدة معتبرة فيعمل بسد الذرائع، فمآل الفعل من قواعد مقاصد الشريعة وعلاقته أساسية مع سد الذرائع[(٤)].

وقد ذكر الطاهر بن عاشور تعريف المازري في شرحه علىٰ التلقين لعبد الوهاب لسد الذرائع بأنه: «سد الذريعة هو منع ما يجوز لئلا يتطرق به إلىٰ ما لا يجوز»[(٥)].

وقد ثبت اعتبار التعليل بهذا المنهج الأصولي، وهذه الأداة الاستنباطية بأدلة من القرآن علىٰ اعتبار سد الذرائع وعلاقتها بالمقاصد وأن سد الذريعة هي نفسها

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق ص: ٣٦٧.
(٢) انظر: المصدر السابق، ص: ٣٦٦.
(٣) المصدر السابق، ص: ٣٦٥.
(٤) انظر: خوجه، بين علمي أصول الفقه والمقاصد، ص: ٣٠٥ -١٠٢، ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: ٣٦٨، ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٩/ ٨٨.
(٥) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: ٣٦٥.

مقصد من مقاصد الشريعة الإسلامية فقد قال تعالىٰ: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَٰلِكَ﴾(١).

فتدل الآية الكريمة علىٰ النهي عن سب آلهة المشركين حتىٰ لا يكون ذلك ذريعة وسبب لهم لسب الذات الإلهية، فحرم، ويمنع سدًا للذرائع، فالمصلحة من ترك سب الذات الإلهية مترجحة علىٰ مصلحة سب آلهة المشركين(٢).

وقد ذكر الطاهر بن عاشور في تفسيره لهذه الآية بأن العلماء احتجوا بها علىٰ إثبات أصل من أصول الفقه عند المالكية، وهو الملقب بمسألة سد الذرائع، ثم ذكر نصوص للعلماء في تعريف سد الذرائع وإثباتهم له، ومنها قول ابن العربي: «منع الله في كتابه أحدًا أن يفعل فعلًا جائزًا يؤدي إلىٰ محظور ولأجل هذا تعلق علماؤنا بهذه الآية في سد الذرائع وهو كل عقد جائز في الظاهر يؤول أو يمكن أن يتوصل به إلىٰ محظور»(٣).

كما أفصح عنه القرافي فقال: الذريعة: «الوسيلة إلىٰ الشيء، ومعنىٰ سد الذرائع حسم مادة وسائل الفساد»(٤).

فقاعدة سد الذرائع تقوم مباشرة علىٰ المقاصد والمصالح، فهي تقوم علىٰ أساس أن الشارع ما شرع أحكامه إلا لتحقيق مقاصدها، من جلب المصالح ودرء المفاسد. فإذا أصبحت أحكامه تستعمل ذريعة لغير ما شرعت له، ويتوسل بها إلىٰ

---

(١) سورة الأنعام، الآية رقم: ١٠٨.

(٢) انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ٧/ ٤٣١-٤٣٢، ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، مصدر سابق، ج٥، ص٥.

(٣) ابن العربي، القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الاشبيلي المالكي (٢٠٠٣م)، أحكام القرآن، الطبعة الثالثة،ج٢، ص٢٥٦، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.

(٤) القرافي، شرح تنقيح الفصول، مصدر سابق، ص: ٤٤٨.

خلاف مقاصدها الحقيقية، فإن الشرع لا يقر إفساد أحكامه وتعطيل مقاصده[(١)].

قال ابن القيم: «ولما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تفضي إليها كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها، فوسائل المحرمات والمعاصي في كراهتها والمنع منها بحسب إفضائها إلىٰ غاياتها وارتباطاتها بها، ووسائل الطاعات والقربات في محبتها والإذن فيها بحسب إفضائها إلىٰ غايتها؛ فوسيلة المقصود تابعة للمقصود، وكلاهما مقصود، لكنه مقصود قصد الغايات، وهي مقصودة قصد الوسائل؛ فإذا حرم الرب تعالىٰ شيئًا وله طرق ووسائل تفضي إليه فإنه يحرمها ويمنع منها، تحقيقًا لتحريمه، وتثبيتًا له، ومنعًا أن يقرب حماه، ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية إليه لكان ذلك نقضًا للتحريم، وإغراء للنفوس به، وحكمته تعالىٰ وعلمه يأبىٰ ذلك كل الإباء»[(٢)].

ويعد مقصد سد الذرائع من أعظم الأسباب المعينة للمجتهد في إصدار الأحكام علىٰ الكثير من المسائل التي يصدر في عينها نص شرعي أو علىٰ الأقل لم يعرف لها نص شرعي يقال به ويظهر ذلك في المسائل المعاصرة والنوازل والناس بحاجة لمعرفة حكم شرعي فيها، وهذا يكون للمجتهد الذي يستطيع النظر الشرعي من خلال آلة الاجتهاد، فيميز بين ما كان مصلحة غالبة أو مفسدة غالبة فإذا غلبت المصلحة حكم بها بناء علىٰ الأصل وهو الإباحة وإذا غلبت المفسدة حكم بالمنع إعمالًا لمقاصد الشريعة من خلال مبدأ سد الذرائع[(٣)].

---

(١) الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، مصدر سابق، ص: ٧٤.

(٢) ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، مصدر سابق، ج٣، ص١٠٩- ١٠٨.

(٣) المقرن، محمد بن سعد بن محمد، سد الذرائع وعلاقتها بمقاصد الشريعة، ص: ٣٥، مجلة وزارة العدل، المجلد ١١، العدد ٤١.

ثانيًا: مجالات التعليل بسد الذرائع:

يعد التعليل بمقصد أداة سد الذرائع هو الأساس في بيان وجه المصلحة والمفسدة وترجيح ما فيه صلاح للعباد، فيعد التعليل المقاصدي وسيلة من أجل المحافظة علىٰ نتيجة الفعل فما كان يفضي إلىٰ فساد فيمنعه الشارع.

وقد قسم الطاهر بن عاشور سد الذرائع بناء علىٰ مظهرين أساسيين، يمكن أن نعلل بهما مقصد الشريعة من سد ذرائع الفساد في قسمين:

القسم الأول: قسم لا يفارقه كونه ذريعة إلىٰ فساد بحيث يكون مآله إلىٰ الفساد مطردًا، فيكون الفساد من خاصة ماهيته، وهو من أصول التشريع في الشريعة وعليه بنيت أحكام كثيرة منصوصة وهذا القسم يدخل فيه أصل القياس(١).

وهذا القسم هو أساس من أسس التعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور فقد بنىٰ التعليل المقاصدي عنده علىٰ الأصل وهو التعليل القياسي الأصولي.

القسم الثاني: قسم قد يختلف مآله إلىٰ الفساد تخلفًا قليلًا أو كثيرًا، وهو ما يكون سببًا للتشريع ومثاله منه بيع الطعام قبل قبضه، وهذا يرجع إلىٰ مقدار اتضاح الإفضاء إلىٰ مفسدة وخفائه وكثرته وقلته، وهذا القسم قد يتجلىٰ فيه القياس وقد يختفي بحسب قربه من الأصل المقيس بعده(٢).

وقد بين الطاهر بن عاشور بأن هذه الذرائع ترجع كلها إلىٰ مراعاة حفظ المصالح ودرء المفاسد، وهذا يتفق مع التعليل المقاصدي الذي يهدف إلىٰ تحقيق حكمة الشرع من الأحكام وهو تحصيل المصالح لهم والنظر في نتائج الأفعال حيث يقوم المجتهد بتقدير مآل الفعل ما ينتج عنه من مصلحة أو مفسدة فإذا ترجحت

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٦٨.

(٢) المصدر السابق، ص: ٣٦٨.

المفسدة حكم بالحرمة سدًا لذريعة الفساد، وهذا أساس من الأسس التي انبنىٰ عليها التعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور فقد جعل مقصد سد الذرائع وما يتبعه من مقصد الحيل مبني علىٰ أصل النظر في مآل الفعل وتعليل المسائل الاجتهادية واستنباطها اعتمادًا علىٰ ذلك، وأوكل ذلك إلىٰ المجتهدين حين قال: «أنا جعلنا سد الذرائع من أصول التشريع وكان سدها في أحوال معينة لزم من ذلك أن يكون موكولًا إلىٰ نظر المجتهدين سدًا وفتحًا وأن يراقبوا مدة اشتمال الفعل علىٰ عارض الفساد فيمنعوه فإذا ارتفع عارض الفساد أرجعوا الفعل إلىٰ حكمه الذاتي له»(١).

علاقة سد الذرائع بقوة الوازع وضعفه عند الطاهر بن عاشور:

تظهر علاقة التعليل بسد الذرائع في التأثير في قوة الوازع وضعفه عند الطاهر بن عاشور بأن سد الذرائع بأنه قابل للتضييق والتوسيع في اعتباره بحسب ضعف الوازع في الناس وقته(٢)، فإذا ضعف الوازع يلجأ إلىٰ سد ذرائع الفساد ويبالغ في سدها حتىٰ يصبح الابتعاد عن الفساد نابع من داخل النفس بناء علىٰ قوة الوازع الديني(٣).

وقد وضع الطاهر بن عاشور تقسيمًا رابعًا للمصالح والمفاسد باعتبار كونها حاصلة من الأفعال بالقصد أو حاصلة بالمآل ففرق فيها بين ما لا يخفىٰ علىٰ أهل العقول المستقيمة فهذه مقام التشريع في اجتلاب مصالحها ودرء افسادها سهل والامتثال له فيها هين، أما دقاق المصالح والمفاسد وآثارها ووسائل تحصيلها وانخرامها فذاك المقام المرتبك، وفيه تتفاوت مدارك العقلاء اهتداء وغفلة، وقبولًا وإعراضًا، **فتطلع فيه الحيل والذرائع وفيه التفطن للعلل وضده،** وفيه ظهر تفاوت

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٤٠٤.
(٢) المصدر السابق، ص: ٣٦٩.
(٣) انظر: المصدر السابق، ص: ٣٨٦، ٣٦٩.

الشرائع، وفازت شريعة الإسلام فيه بأنها الصالحة للعموم والدوام[١].

ثالثًا: ضوابط التعليل بمقصد سد الذرائع:

١- أن تكون الذريعة مباحة ومشروعة في أصلها، فيكون الفعل في أصله جائز ولا مفسدة في ذاته[٢].

٢- أن يكون سد الذريعة موقعه وجود المفسدة[٣]، وذلك بأن الفعل المباح والمأذون فيه يؤدي علىٰ مفسدة.

٣- فإذا وجدت المفسدة وترجحت علىٰ المصلحة كان العمل بسد الذرائع وإذا كانت المصلحة أرجح لا يعمل بسد الذرائع، فاعتبار الشريعة بسد الذرائع يحصل عند ظهور غلبة مفسدة المآل علىٰ مصلحة الأصل وهذه هي الذريعة الواجب سدها[٤].

٤- ألا يمكن حصول مآل الفعل بوسيلة أخرىٰ، فقد قال ابن عاشور أن احتياج الأمة إلىٰ تلك الذريعة بقطع النظر عن مآلها بوسيلة أخرىٰ وعدم إمكانه أثرًا قويًا في سد بعض الذرائع وعدم سدها[٥].

رابعًا: تطبيقات التعليل بمقصد أداة سد الذرائع عند الطاهر بن عاشور:

أولًا: تعليل تحريم بيوع الآجال:

تعد بيوع الآجال ضمن بيوع الذرائع الربوية، وتعرف بأنها: «هي أن يبيع الرجل سلعة بثمن إلىٰ أجل ثم يشتريها منه بثمن آخر إلىٰ أجل آخر نقدا»[٦].

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣١٦.
(٢) المصدر السابق، ص: ٣٦٥.
(٣) المصدر السابق، ص: ٣٧٠.
(٤) المصدر السابق، ص: ٣٦٦.
(٥) المصدر السابق، ص: ٣٦٧.
(٦) خوجه، بين علمي أصول الفقه والمقاصد، مصدر سابق، ص: ٥٥٠.

وقد أثبت مالك وأبو حنيفة اعتبار حماية الذريعة في بياعات الآجال، واعتمدوا علىٰ تهمة المتبايعين وأن ما أظهراه من بياعات جائزة وأخبرا أنهما عقدا في الباطن علىٰ ما اقتضاه الظاهر لم يصدقا في خبرهما يقينًا[(١)].

ويرجع تحريم بيوع الآجال إلىٰ سد ذرائع الفساد، وفيه تنبيه علىٰ منع الجائز لئلا يكون سببًا في فعل ما لا يجوز[(٢)]، لذلك كان علة المنع حماية الذريعة وجب أن يمنع من لا يتهم لئلا يكون ترك منعه داعية إلىٰ أن يقع فيها من يتهم[(٣)].

وجه التعليل المقاصدي في تحريم بيوع الآجال: إن علة منعها كونها أكثر معاملة أهل الربا[(٤)]، وقد بين الطاهر بن عاشور بأن بيوع الآجال يرجع مراعاة الذرائع فيها إلىٰ حفظ المصالح ودرء المفاسد[(٥)]، وقد ذكر الطاهر بن عاشور وجه تحريم الإمام مالك لبيوع الآجال بأن قصد الناس إحلال معاملات الربا أفضىٰ إلىٰ شيوعها وانتشارها، فحصلت بها المفسدة **التي لأجلها حرم الربا**، فذلك هو وجه اعتداد مالك بالتهمة فيها، إذ ليس لقصد الناس تأثير في التشريع، لولا أن ذلك إذا فشا صار القصد – مآل الفعل – هو مقصودًا للناس فاستحلوا به ما منع عليهم[(٦)].

وقد نص المازري علىٰ: «أن ابن مسلمة قد أشار إلىٰ أن العلة في ذلك **حماية الذريعة**، وإذا كانت العلة هذه وجب، علىٰ هذه الطريقة، أن يمنع من هذه البياعات

---

(١) المازري، أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر التَّمِيمي المالكي (٢٠٠٨م)، شرح التلقين، المحقق: سماحة الشيخ محمَّد المختار السّلامي، الطبعة الأولىٰ، ج٢، ص٣١٨، دار الغرب الإسلامي.

(٢) المازري، شرح التلقين، مصدر سابق، ٢/ ٣١٨.

(٣) المصدر السابق، ٢/ ٣٢٠.

(٤) ابن عاشور، حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح، مصدر سابق، ج٢، ص ٢٢٥.

(٥) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٦٨.

(٦) المصدر السابق، ص: ٣٦٨.

من يتهم ومن لا يتهم، ومما يقوي هذه الطريقة، هي التعليل بحماية الذريعة»[١].

نوع التعليل المقاصدي: **تعليل مقاصدي تأسيسي ابتدائي** فكانت بيوع الآجال ممنوعة ومحظورة لأجل سد ذريعة الفساد فالتعليل ابتدائي يؤسس لحكم جديد وهو منع هذه البيوع لعلة مقصد سد الذرائع ومنع المفاسد.

الفرع الثاني: التعليل بمنع التحيل على إظهار العمل في صورة مشروعة مع سلبه الحكمة المقصودة للشريعة عند الطاهر بن عاشور.

أولًا: وصف المقصد العام عند الطاهر بن عاشور.

يعد مقصد منع التحيل مقصدًا مرتبطًا ارتباطًا وثيقًا بمنهج سد الذرائع، وهو مقصد تابع له، ومع ذلك فقد بين الطاهر بن عاشور الفرق بينه وبين سد الذرائع من حيث جهة العموم والخصوص ومن جهة القصد وعدمه.

فقد بين بأن التحيل يراد منه أعمال أتاها بعض الناس في خاصة أحواله للتخلص من حق شرعي عليه بصورة هي أيضًا معتبرة شرعًا حتىٰ يظن أنه جارٍ علىٰ الحكم الشرعي، أما سد الذرائع فهي ما يفضي علىٰ الفساد سواء قصد الناس إفضاءه إلىٰ الفساد أم لم يقصدوا وذلك في الأحوال العامة[٢].

أما التحيل عند الطاهر بن عاشور هو: «إبراز عمل ممنوع شرعًا في صورة عمل جائز، أو إبراز عمل غير متعد به لقصد التفصي من مؤاخذته، هو شرعًا ما كان المنع فيه شرعيًا والمانع الشارع»[٣].

فمفهوم التحيل عند الطاهر بن عاشور يوافق ما اصطلح عليه أهل الشريعة وقد

---

(١) المازري، شرح التلقين، مصدر سابق، ٢/ ٣١٩.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٦٥-٣٦٦.

(٣) المصدر السابق، ص: ٣٥٣.

تطرق أيضًا إلىٰ تعريف التحيل عند أبو اسحاق الشاطبي: «هو تسبب إسقاط المكلف الوجوب عن نفسه أو في إباحة ذلك المحرم عليه بوجه من وجوه التسبب حتىٰ يصير الواجب غير واجب في الظاهر والمحرم حلالًا في الظاهر»[(١)].

وقد لخص الطاهر بن عاشور كلام الشاطبي في مفهوم التحيل والمسببات، وأن الشريعة الإسلامية جاءت لتحقيق المصالح ودرء المفاسد، ولذلك فإنه كما بين فأن الأعمال كلها منوطة بأسباب والأسباب ما جعلت أسبابًا إلا لاشتمالها علىٰ الحكم والمصالح التي ضبطها الشرع وجعلها علامة عليها ومعرفًا بها فإذا كان العمل مسلوبًا من الحكمة فإذا كان العمل مسلوبًا من الحكمة التي روعيت في سببه كان فعله خليًا عن الحكمة التي لأجلها جعل مسببًا علىٰ سببه[(٢)].

أما السعي إلىٰ عمل مأذون بصورة غير صورته أو ايجاد وسائله فهو ما يسمىٰ بالتدبير أو الحرص أو الورع[(٣)] وليس تحيلًا ولا يدخل فيه فهي طرق شرعية ولا تخالف مقاصد الشرع، أما الحيل المحرمة عبارة عن تصرف مشروع لا يقصد به المتصرف حقيقته وحكمه الذي وضعه الشارع له، بل يقصد التصرف المحرم وقلب الحكم الشرعي[(٤)].

وعليه: فإن منع التحيل يعد مقصد من المقاصد الاجتهادية المتعلقة بالأدوات الاستنباطية الخاصة لأنها خاصة فيما فيه تحيل، وهو منع منهج خاص في الأحكام التي يراد من إجرائها علىٰ ظاهرها إبطالها، وهي التي ذكرها الطاهر بن عاشور؛ لأن

---

(١) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج٣، ص١٠٧.
(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٥٦.
(٣) المصدر السابق، ص: ٣٥٣.
(٤) خوجه، بين علمي الأصول ومقاصد الشريعة، مصدر سابق، ص: ٣٢٢.

التحيل إذا كان غير مشروع وفيه تضييع لمقصد شرعي وفيه إبطال لمصالح العباد ومقصود الشارع من الأحكام وهو تحصيل المصالح ودرء المفاسد فهو باطل لأن في ابطال الحكمة والمصلحة التي أرادها الشارع إبطال لمقاصد الشارع(١).

أما إذا كان لا يخالف مقصد الشرع ولا ينافيه، فليس ممنوعًا، وقد فصل الطاهر بن عاشور في التحيل الباطل والمباح وقسمها إلىٰ خمسة أنواع سيتم بيانها في المجالات.

ثانيًا: مجالات التعليل بمنع التحيل عند الطاهر بن عاشور:

لقد بنىٰ الطاهر بن عاشور موضوع منع التحيل والحيل علىٰ وفق ما جاءت به مقاصد الشريعة الإسلامية، وبما يحقق مقاصها، وقد ظهر أثر التعليل المقاصدي العام في مقصد منع التحيل، وذلك لأن جميع ما جاء في الشريعة الإسلامية من أعمال وما فيها أحكام كانت لحكمة وسبب، ولذلك فإن الحيل المحرمة نفت مقصد الشارع وتسلبه الحكمة التشريعية للحكم.

وقد تبين من خلال استقراء الطاهر بن عاشور لمقصد منع التحيل أنها تقسم إلىٰ خمسة أنواع، وهي كالآتي:

القسم الأول: تحيل يفوت المقصد الشرعي كله ولا يعوضه بمقصد شرعي آخر، وذلك بأن يتحيل بالعمل لإيجاد مانع من ترتب أمر شرعي، فهو استخدام للفعل لا في حالة جعله سببًا بل في حالة جعله مانعًا، **وهذا النوع لا ينبغي الشك في ذمه وبطلانه**، ووجوب المعاملة بنقيض مقصد صاحبه إن اطلع عليه.

القسم الثاني: تحيل علىٰ تعطيل أمر مشروع علىٰ وجه ينقل إلىٰ أمر مشروع

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٥٦.

آخر، أي استعمال الشيء باعتبار كونه سببًا، فإن ترتب المسبب علىٰ سببه أمر مقصود للشارع.

القسم الثالث: تحيل علىٰ تعطيل أمر مشروع علىٰ وجه يسلك أمرًا مشروعًا هو أخف عليه من المنتقل منه.

القسم الرابع: تحيل في أعمال ليست مشتملة علىٰ معان عظيمة مقصودة للشارع، وفي التحيل فيها تحقيق لمماثل مقصد الشارع من تلك الأعمال.

القسم الخامس: تحيل لا ينافي مقصد الشارع، أو هو يعين علىٰ تحصيل مقصده، ولكن فيه إضاعة حق لآخر أو مفسدة أخرىٰ(١).

لقد التفت الطاهر بن عاشور في تقسيمه للحيل إلىٰ تحقق المقصد الشرعي منها، وتحقيق المعاني التي يرجوها الشارع فما كان فيها تفويت وتعطيل لمقصد الشارع، وآل إلىٰ تحليل ما حرمه الله أو تحريم أما أحله الله تعالىٰ فهو باطل(٢).

وعليه: فالأصل في الأحكام التعليل القياسي والمقاصدي، وبيان وجه الحكم والمصالح التي وضعت لها، وأنها جاءت لتحقيق فجاء التعليل المقاصدي وسيلة أساسية من أجل معالجة هذا المقصد بالنظر إلىٰ نتيجته وما سيؤول إليه الفعل من صلاح أو فساد وفي التحيل الباطل الذي يفوت من خلاله حكم ومقصد شرعي فكان التعليل وسيلة لحفظ نتيجة الفعل من أن يلحق به مفسدة تمنع تحقق المقصد الشرع وغايته من الحكم الشرعي.

ثالثًا: ضوابط التعليل بمنع التحيل عند الطاهر بن عاشور:

١- أن لا يكون التعليل بالتحيل فيه مخالفة لحكم شرعي فيكون الفعل مانع

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٥٦-٣٦٠.

(٢) المصدر السابق، ص: ٣٥٥.

من تحقيق أمر شرعي[١].

٢- أن يكون التحيل مبني علىٰ تحقيق مقصد شرعي فإذا كان فيه تفويت مقصد الشرع وضياع مصلحة شريعة، فهو باطل وممنوع شرعًا[٢].

٣- أن تظهر وجه الحكمة والمصلحة الشرعية من الفعل، فإذا سلبت الحكمة من العمل التي روعيت في سببه كان الفعل غير جائز[٣].

رابعًا: تطبيقات التعليل بالتحيل عند الطاهر بن عاشور:

١- هبة المال قبل مضي الحول بيوم:

تعتبر مسألة هبة المال قبل مضي الحول بيوم حتىٰ لا تعطىٰ الزكاة في وقتها وللتهرب من دفعها من المسائل التي يظهر فيها التحيل علىٰ الحكم الشرعي **من أجل التخلص من دفع الزكاة** ثم يسترجع المال من الموهوب له من غد فهو بهذا الفعل تحيل علىٰ الحكم الشرعي ليسقطه عنه، وهذا هو التحيل الباطل والمحرم في الشريعة **لأن فيه تفويتًا لحكم ومقصد شرعي** فهبة المال قبل حولان الحول مانع من ترتب أمر الشرع في وجوب الزكاة عند حلول وقتها[٤].

ووجه التعليل المقاصدي الوسائلي في منع التحيل هنا هو: أن هذا الفعل فيه تعطيل لمقصد شرعي فالأحكام جميعها معللة والتعليل هو معالجة لنتيجة ترتب الحكم علىٰ الفعل ومآله وفي التحيل علىٰ مال الزكاة بهبته قبل يوم وارجاعه بعده فيه تعطيل لهذه النتيجة فكان التعليل وسيلة معالجة لحفظ مقصد الشرع، وهذا التعليل

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٥٦.
(٢) المصدر السابق، ص: ٣٥٥.
(٣) المصدر السابق، ص ٣٥٦.
(٤) انظر: المصدر السابق، ص: ٣٥٦-٣٥٧.

المقاصدي **تأسيسي ابتدائي** لتعليل مقصد الشريعة من منع التحيل في هذه المسألة من أجل تحقيق المصالح ودرء المفاسد فكانت الحرمة من أجل تعليل مقصد الشريعة من منع الفعل، وهو أنه تحيل غير مشروع من أجل منع ترتب الحكم الشرعي وهو وجوب الزكاة.

٢- تزوج المرأة المبتوتة بقصد تحليلها لمن يبتها:

تعد هذه المسألة من الحيل التي يقصد بها الوصول إلىٰ المراجعة بين الزوجين وتحليل الزوجة لزوجها الأول الذي طلقها طلاقًا بائنًا بينونة كبرىٰ، وذلك بزواجها من رجل آخر بقصد تحليلها لمن بتها[(١)]، وفي هذه الصورة يدخل التحيل الذي يعين علىٰ تحصيل مقصد شرعي ولكن فيه إضاعة حق أو ضرر ومفسدة من هذا الفعل[(٢)].

وقد روي عن النبي ﷺ أنه لعن من فعل ذلك، فقد قال عبد الله بن مسعود رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: «لعن رسول الله ﷺ المحل والمحلل له»[(٣)]، وهذا الحديث دليل علىٰ تحريم التحليل لأنه لا يكون اللعن إلا علىٰ فاعل[(٤)]، فكان المقصد الذي من أجله حصل الزواج فيه مفسدة فحرم لذلك.

---

(١) انظر بتصرف: البعلي، محمد بن علي بن محمد الحنبلي (٢٠١٩م)، شفاء العليل في اختصار إبطال التحليل لشيخ الإسلام ابن تيمية، الطبعة الثالثة، ص: ١٧، دار عطاءات العلم، الرياض - دار ابن حزم بيروت.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٥٩.

(٣) الترمذي، سنن الترمذي، الحديث رقم: ١١٢٠، ٣/ ٤٢٠، الإمام أحمد، مسند الإمام أحمد، حديث رقم: ٤٣٠٨، ٧/ ٣٣٤، قال الترمذي: هو حسن صحيح، ٣/ ٤٢٠.

(٤) الصنعاني، محمد بن إسماعيل الأمير اليمني (١٩٩٧م)، سبل السلام شرح بلوغ المرام، الطبعة الخامسة، ج٢، ص١٨٦، دار الحديث، القاهرة - مصر.

ووجه التعليل المقاصدي بأداة منع التحيل عند الطاهر بن عاشور: يظهر في وجه تعليل الحكمة من تحريم نكاح التحليل وجعله من الحيل التي أبطلها الشرع، وذلك لأن الفعل جارٍ علىٰ الشرع في الظاهر وخادم لمقصد شرعي من الترغيب في المراجعة، وفي توافر الشرط وهو أن ينكح زوجًا غيره إلا أنه فيه من قلة المروءة، لأن شأن التزوج أن يكون لقصد المعاشرة فلا يجعل الرجل زوجه عرضه لغيره أو لما فيه من توقيت النكاح أو لكليهما فكان كل من الأمرين جزء من علة التحريم[١].

وعليه: فإن التعليل المقاصدي في هذه المسألة بأداة منع التحيل تعليل تأكيدي استئناسي.

الفرع الثالث: التعليل بأداة الرخصة الشرعية: عامة أو خاصة عند الطاهر بن عاشور.

أولًا: وصف المقصد العام عند الطاهر بن عاشور:

يعد مقصد الرخصة من المقاصد العامة المتصلة بالأدوات الاستنباطية الخاصة، والتي أدرجها الطاهر بن عاشور ضمن المقاصد العامة، والتي قامت الباحثة بترتيبها، وتنظيمها بمنظومة متكاملة متدرجة تبين إبداع الطاهر بن عاشور في توسعه في هذه المقاصد العامة خلافًا لمن سبقه من الكاتبين في المقاصد.

ووصف الطاهر بن عاشور هذه الأداة باعتبار دلالتها المقاصدية، فأصل الرخصة أصولي، يظهر في منهج الاستحسان، وأنه استثناء من القاعدة العامة للتخفيف، فتندرج تحتها الرخص كلها.

ولكن ظهر في تأصيل الطاهر بن عاشور كمصطلح أصولي وأداة أصولية بصبغة مقاصدية محكمة وفريدة فجعل الرخصة في الأصول الأساس لإنشاء الرخص

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٦٠.

المقاصدية، والتي يظهر فيها وجه التعليل من هذه الرخص التي قصدها الشارع.

والرخصة كمصطلح أصولي هي ما يقابل العزيمة وهي اليسر والسهولة ورفع الحرج عن المكلفين فينتقل الحكم من العزيمة إلىٰ الرخصة عند وجود المشقة والضرورة(١).

وقد ذكر الطاهر بن عاشور بأن المقصود بالرخصة عند الفقهاء بأنها: تغير الفعل من الصعوبة إلىٰ السهولة لعذر عرض لفاعله وضرورة اقتضت عدم اعتداد الشريعة بما في الفعل المشروع من جلب مصلحة أو دفع مفسدة مقابل المضرة العارضة لارتكاب الفعل المشتمل علىٰ المفسدة(٢).

فيظهر من خلال التعريف الذي اختاره الطاهر بن عاشور أن الرخصة في حقيقتها مرجعها إلىٰ انتقال الحكم الشرعي إلىٰ التيسير والسهولة عند وجود عارض وعذر شرعي من أجل تحقيق مصلحة المكلفين ويرفع الحرج والمشقة عنهم(٣).

ثانيًا: مجالات التعليل بأداة الرخصة الشرعية عند الطاهر بن عاشور:

لقد اتجه ابن عاشور في بيان أوجه الأخذ بالرخصة إلىٰ عدة مجالات، وتدخل هذه المجالات في نطاق التطبيق في الضروري أو الحاجي أو التحسيني وقد قسمها ابن عاشور إلىٰ ثلاثة أقسام علىٰ النحو الآتي:

١ - التعليل بالضرورة العامة المطردة:

جعل الطاهر بن عاشور الضرورة العامة المطردة أحد المجالات التي تندرج

---

(١) ابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر، مصدر سابق، ١/ ١٨٩، الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ١/ ٢٦٤.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٨٠.

(٣) المصدر السابق، ص: ٣٨٠.

تحتها الرخص الشريعة فهناك الكثير من الضرورات الشريعة التي كانت سبب تشريع عام أو أنواع من التشريعات المستثناة من أصول كان شأنها المنع[١]، وقد علل الطاهر بن عاشور سبب جعل بعض الرخص عامة مطردة وهو ما كان يشمله من ضرر قد يلحق به فيرفع هذا الضرر عنه بجعل الرخصة عامة ومطردة فالشريعة الإسلامية تقصد من أحكامها رفع الحرج عن المكلفين وتحقق المصلحة لهم[٢].

٢- تعليل بالضرورة الخاصة المؤقتة:

وهذه الضرورة اقتصر فيها الحكم بالرخصة المؤقتة في أحوال معينة وخاصة فلا تطرد بس ترفع الرخصة عند انقضاء الضرورة التي دعت إلىٰ ذلك ومنها قوله تعالىٰ: ﴿فَمَنِ ٱضۡطُرَّ غَيۡرَ بَاغٖ وَلَا عَادٖ فَلَآ إِثۡمَ عَلَيۡهِۚ﴾[٣].

٣- التعليل بالضرورة العامة المؤقتة:

وهو تعليل للضرورة العامة يعرض فيه الاضطرار للأمة أو طائفة عظيمة يستدعي إباحة الفعل الممنوع لتحقيق مقصد شرعي مثل سلامة الأمة وإبقاء قوتها[٤]، ومثاله: الرخصة في الكراء المؤبد الذي جرت به فتوىٰ علماء الأندلس في أرض الوقف حين زهد الناس في كرائها للزرع لما تحتاجه أرض الزرع من قوة الخدمة ووفرة المصاريف[٥].

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٨٠.
(٢) المصدر سابق، ص: ٣٨٠-٣٨١.
(٣) سورة البقرة، الآية رقم: ١٧٣.
(٤) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٨١.
(٥) المصدر السابق، ص: ٣٨٢.

ثالثًا: ضوابط التعليل بأداة الرخصة الشرعية عند الطاهر بن عاشور:

ثبتت مشروعية الأخذ بالرخصة وجواز الأخذ بها عند تحقق سبب وجودها لكن يجب أن يكون ضوابط تنضبط بها عند تعليل الأحكام بالرخصة، وعند الأخذ بها ومنها ما يلي:

١- أن يكون التعليل بمقصد الرخصة الشرعية فيه ضرورة أو حاجة شرعية(١).

٢- أن تكون الرخصة المعلل بها محققة غير موهومة، وذلك بأن يكون وجود الرخصة حقيقة وأن يكون هناك مشقة فعلية وتحتم الأخذ بها لدفع الضرر المحقق(٢).

٣- أن تكون الرخصة التي يراد التعليل بها موافقة مع مقاصد الشريعة الإسلامية فما كان مخالفًا فلا يعتد به لأن الشريعة الإسلامية جاءت لحفظ مقاصدها بجلب المصالح للعباد ودفع الضرر عنهم(٣).

٤- وجود مشقة ومضرة تلحق بالمكلف وإن كانت مطردة وليست عارضة(٤).

٥- أن يكون الأخذ بالرخصة إذا كانت ضرورة بحد الحاجة التي ترفع الضرر والأذىٰ ولا يكون في الأخذ بها عدوانًا وبغيًا(٥).

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٨٠.
(٢) المصدر السابق، ص: ٣٨٠-٣٨١.
(٣) المصدر السابق، ص: ٣٨٠.
(٤) المصدر السابق، ص: ٣٨٠.
(٥) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ٢/ ١٢٠.

رابعًا: تطبيقات التعليل بأداة الرخصة الشرعية عند الطاهر بن عاشور:

ويظهر ذلك في التطبيقات الآتية:

١ - الرخصة في أكل الميتة ولحم الخنزير عند الاضطرار:

فقد قال تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ بِهِۦ لِغَيْرِ ٱللَّهِۖ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[١].

ويعد أكل الميتة ولحم الخنزير للمضطر أحد الأسباب التي تبيح الرخصة وتدعو إلىٰ الأخذ بها وقد ظهر وجه الاستدلال بها في الآية الكريمة وذلك بأكل ما هو محرم حفظًا للحياة وخوف الهلاك والموت، فمن ألجئ إلىٰ أكل شيء مما حرم الله، بأن لم يجد غيره وخاف علىٰ نفسه الهلاك إن لم يأكل منه، ولم يكن راغبًا فيه لذاته، ولم يتجاوز قدر الحاجة فلا إثم عليه، لأن الإلقاء بنفسه إلىٰ التهلكة بالموت جوعًا أشد ضررًا من أكل الميتة أو الدم، بل الضرر في ترك الأكل محقق وهو في فعله مظنون[٢]، فحفظ النفس من المقاصد الضرورية التي راعتها الشريعة الإسلامية وحرصت علىٰ تحقيقها[٣].

وقد بين الطاهر بن عاشور المقصود بالمضطر في الآية، وهو الذي ألجأته الضرورة أو الحاجة أي اضطر إلىٰ أكل شيء من هذه المحرمات فلا إثم عليه، أما البغي فهو الظلم، والعدوان المحاربة والقتال[٤].

---

(١) سورة البقرة، الآية رقم: ١٧٣.

(٢) المراغي، تفسير المراغي، مصدر سابق، ج٢، ص٤٩.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٠٣.

(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ٢/ ١٢٠.

وجه التعليل المقاصدي: يظهر وجه التعليل في هذا المقصد من خلال جعل الضرورة علة لإباحة أكل لحم الميتة التي هي في أصلها محرمة فأبيحت رفعًا للحرج عن المكلفين وحفظًا لهم من الهلاك، ولكن جعل ابن عاشور مجيء هذه الحال للتنويه بشأن المضطر في حال إباحة هاته المحرمات له بأنه بأكلها يكون غير باغ ولا عاد، لأن الضرورة تلجئ إلىٰ البغي والاعتداء فالآية إيماء إلىٰ علة الرخصة وهي رفع البغي والعدوان بين الأمة[١].

وقد عد الطاهر بن عاشور مجال التعليل بهذه الضرورة **خاصة مؤقتة** لأن الأصل فيها التحريم ورفع هذا حكم الأصل مؤقت فيكون عند الضرورة وخوف الهلاك والموت، وهي أيضًا إيماء إلىٰ **حد الضرورة** وهي الحاجة التي يشعر عندها من لم يكن دأبه البغي والعدوان بأنه سيبغي ويعتدي وهذا تحديد منضبط، فإن الناس متفاوتون في تحمل الجوع ولتفاوت الأمزجة في مقاومته، ومن الفقهاء من يحدد الضرورة بخشية الهلاك ومرادهم الإفضاء إلىٰ الموت والمرض وإلا فإن حالة الإشراف علىٰ الموت لا ينفع عندها الأكل، فعلم أن نفي الإثم عن المضطر فيما يتناوله من هذه المحرمات منوط بحالة الاضطرار، فإذا تناول ما أزال به الضرورة فقد عاد التحريم كما كان، فالجائع يأكل من هاته المحرمات إن لم يجد غيرها أكلًا يغنيه عن الجوع وإذا خاف أن تستمر به الحاجة كمن توسط فلاة في سفر أن يتزود من بعض هاته الأشياء حتىٰ إن استغنىٰ عنها طرحها، لأنه لا يدري هل يتفق له وجدانها مرة أخرىٰ[٢].

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ٢/ ١٢٠

(٢) المصدر السابق، ج٢، ص١٢١.

٢- التعليل برخصة الإفطار في نهار رمضان:

فقد قال تعالىٰ: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ ۚ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ۖ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۗ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا۟ ٱلْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا۟ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾(١).

فيعد صيام شهر رمضان أحد أركان الإسلام الخمس التي بني عليها وقد ثبت دليل وجوب الصوم في القرآن الكريم ودلالته ظاهرة في الآية الكريمة بقوله تعالىٰ: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾، فهذا أمر صريح بوجوب صوم رمضان، ولكن قد يكون هناك عذر يطرأ للأشخاص يمنعهم من الصيام فأباح الله لهم الإفطار عند المرض أو السفر تخفيفًا عنهم، **فهذه رخصة سببها المرض والسفر، ومجال التعليل بها عند الطاهر بن عاشور ضرورة خاصة مؤقتة**(٢).

وجه التعليل المقاصدي: بأداة الرخصة الشرعية هنا عند الطاهر بن عاشور: أن الحكمة المقاصدية هي التيسير والتخفيف ورفع المشقة والحرج عن المريض والمسافر بإباحة الإفطار في رمضان مع وجوب القضاء(٣).

فقد نص الطاهر بن عاشور علىٰ أن شهد: بمعنىٰ تحقق وعلم، مع زيادة في تأكيد حكم الرخصة ولزيادة بيان معنىٰ قوله: فمن شهد منكم الشهر فليصمه، وأن قوله تعالىٰ: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾(٤)، استئناف بياني

---

(١) سورة البقرة، الآية رقم: ١٨٥.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٢، ص١٧٤-١٧٥.

(٣) المصدر السابق، ج٢، ص١٧٥.

(٤) سورة البقرة، الآية رقم: ١٨٥.

كالعلة لقوله: ومن كان مريضًا إلخ بين به **حكمة الرخصة** أي شرع لكم القضاء لأنه يريد بكم اليسر عند المشقة[١].

وقد كان يقوم مقام هاتين الجملتين جملة قصر نحو أن يقول: ما يريد بكم إلا اليسر، لكنه عدل عن جملة القصر إلىٰ جملتي إثبات ونفي لأن المقصود ابتداء هو جملة الإثبات لتكون تعليلًا للرخصة، وجاءت بعدها جملة النفي تأكيدًا لها، ويجوز أن يكون قوله: يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر تعليلًا لجميع ما تقدم من قوله: كتب عليكم الصيام إلىٰ هنا، فيكون إيماء إلىٰ أن مشروعية الصيام وإن كانت تلوح في صورة المشقة والعسر فإن في طيها من المصالح ما يدل علىٰ أن الله أراد بها اليسر أي تيسير تحصيل رياضة النفس بطريقة سليمة من إرهاق أصحاب بعض الأديان الأخرىٰ أنفسهم[٢].

٣- الرخصة في عقود السلم والمغارسة والمساقاة[٣]:

يعد مجال التعليل بالرخصة في السلم[٤]، والمغارسة[٥]،

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٢، ص١٧٥.

(٢) المصدر السابق، ج٢، ص١٧٥.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٨٠.

(٤) يعرف السلم بأنه: بيع آجل وهو المسلم فيه بعاجل وهو رأس المال، ابن عابدين، رد المحتار علىٰ الدر المختار، ٥/ ٢٠٩، وعرفه الجويني بأنه: عقد علىٰ موصوف في الذمة ببدل يعطَىٰ عاجلًا، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (ت ٤٧٨هـ)، نهاية المطلب في دراية المذهب، دار المنهاج، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م، ٦/ ٥.

(٥) تعرف المغارسة بأنها: أن يعطي شخص أرضه يغرسها صنفا من الشجر أو أصنافا يسميها، فإذا بلغت شبابا سمياه أو قدرا يشبه الشجر في انبساطها وارتفاعها كانت الأرض والشجر بينهما علىٰ النصف أو الثلث أو الثلثين أو جزءا مسمىٰ ولا يسميا شبابا وقدرا تثمر الشرج قبله ولا بأس أن يجعلا ذلك إلىٰ إثمار الشجر وهو وقت معروف، القيرواني، النوادر والزيادات علىٰ ما في المدونة من غيرها من الأمهات، ٧/ ٣٨٧.

والمساقاة[١]، ضرورة **عامة مطردة** فحكم الإباحة فيها مستثنئ من أصل هذه العقود وهو المنع والتحريم، ولكن أورد ابن عاشور وجه التعليل المقاصدي في هذه الرخصة، وهو مقصد حاجي وذلك لحاجة الأمة لحفظ أموالها من الضياع، فهي مشروعة باطراد وكان ما تشمل عليه ضرر توقع ضياع المال مقتضيًا منعها لولا أن حاجات الأمة داعية إليها فكان حكمها حكم المباح باطراد[٢].

والتعليل المقاصدي **هنا بأداة الرخصة الشرعية عند الطاهر بن عاشور: تعليل تأسيسي ابتدائي** فجاء انشاء التعليل بالرخصة في هذا التطبيق بالمقصد الحاجي، لحاجة الأمة لها فاقتضت الحاجة ضرورة إباحة هذه العقود باطراد.

---

(١) تعرف المساقاة بأنها: هي دفع شجر إلىٰ من يقوم بمصلحته بجزء معلوم من ثمرته، المرداوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ج١٤، ص١٨١.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٨١.

الفصل الثالث
التعليل بالمقاصد الخاصة عند الطاهر بن عاشور

المبحث الأول: التعريف بالتعليل بالمقاصد الخاصة عند الطاهر بن عاشور وضوابطها ومميزاتها والفرق بينه وبين غيره من العلماء في تناول المقاصد الخاصة بالعبادات والمعاملات بين الناس.

تمهيد:

المطلب الأول: تعريف التعليل بالمقاصد الخاصة عند الطاهر بن عاشور، وأنواعها ضوابطها ومميزاتها.

المطلب الثاني: المقارنة بين التعليل بالمقاصد الخاصة عند الطاهر بن عاشور، والعز بن عبد السلام، والشاطبي.

المبحث الثاني: التعليل المقاصدي الخاص بالعبادات عند الطاهر بن عاشور.

المطلب الأول: التعليل المقاصدي الخاص بأبواب الطهارة والصلاة والصيام.

المطلب الثاني: التعليل المقاصدي الخاص بأبواب الزكاة والحج.

المطلب الثالث: التعليل المقاصدي الخاص بأبواب الأيمان والنذور والكفارات.

المبحث الثالث: التعليل المقاصدي في المعاملات بين الناس.

المطلب الأول: التعليل بالمقاصد الخاصة في أحكام العائلة.

المطلب الثاني: التعليل بالمقاصد الخاصة في التصرفات المالية.

المطلب الثالث: التعليل بالمقاصد الخاصة في المعاملات المنعقدة علىٰ الأبدان.

المطلب الرابع: التعليل بالمقاصد الخاصة في أحكام التبرعات.

المطلب الخامس: التعليل بالمقاصد الخاصة في أحكام القضاء والشهادة.

المطلب السادس: التعليل بالمقاصد الخاصة في العقوبات.

المبحث الأول
التعريف بالمقاصد الخاصة عند الطاهر بن عاشور وضوابطها ومميزاتها والفرق بينه وبين غيره من العلماء في تناول المقاصد الخاصة بالعبادات والمعاملات بين الناس

تمهيد:

سيتم في هذا المبحث تناول التعريف بالمقاصد الخاصة عند الطاهر بن عاشور، كما ذكرها في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، وبيان التعريف اللقبي للتعليل بالمقاصد الخاصة عند الطاهر بن عاشور، ثم بيان أنواع التعليل بالمقاصد الخاصة عند الطاهر بن عاشور، والضوابط العامة للتعليل بمقاصد العبادات والمعاملات بين الناس، والمشتملة علىٰ أحكام العائلة والمعاملات المالية والتبرعات والقضاء والعقوبات، ومميزاتها، ثم المقارنة بين التعليل بالمقاصد الخاصة عند الطاهر ابن عاشور، والشاطبي، والعز بن عبد السلام، والعلاقة بين مقاصد الخاصة والجزئية في العبادات والمعاملات بين الناس، وهو اصطلاح خاص بالطاهر بن عاشور، ويقابله العبادات والعادات عند العز بن عبد السلام والشاطبي.

وذلك وفق المطالب الآتية:

المطلب الأول: تعريف التعليل بالمقاصد الخاصة عند الطاهر بن عاشور، وأنواعها ضوابطها ومميزاتها:

الفرع الأول: تعريف بالتعليل المقاصد الخاصة عند الطاهر بن عاشور:

أولًا: تعريف المقاصد الخاصة عند الطاهر بن عاشور:

نص الطاهر بن عاشور علىٰ مفهوم المقاصد الخاصة، واقتصر فيها علىٰ أبواب المعاملات بين الناس فقط، في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية وجعل تصنيفها في القسم الثالث من الكتاب، والتي عبر عنها بالكيفيات العملية لتصرفات الناس في معاملاتهم الخاصة بينهم سواء أكانت تتعلق بالتصرفات المالية أو العقوبات أو القضاء أو التبرعات وغيرها من المقاصد التي فصل فيها في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، وهي التي اقتصر عليها نظرًا لأهميتها وكثرتها ووضوحها، ومع أن الطاهر بن عاشور قد نص علىٰ المقاصد الخاصة لكنه لم ينص علىٰ المقاصد الجزئية المتعلقة بالأحكام الفرعية، فالمقاصد الخاصة والتعليل بها يظهر أثرها عنده في المقاصد الجزئية من خلال عرض تطبيقات جزئية تندرج تحت الأبواب الخاصة بالعبادات والمعاملات، ولكي تكون الدراسة تطبيقية فإنه سيتم البحث في المقاصد الجزئية من خلال التطبيقات التي ذكرها الطاهر بن عاشور عنده، فالمجال في التعليل المقاصدي الجزئي ناشئ عن المقاصد الخاصة بالأبواب في العبادات والمعاملات.

ولقد أولىٰ الطاهر بن عاشور المقاصد الخاصة بالعبادات اهتمامًا وأثبتها عنده واستكملها من خلال كتابه تفسير التحرير والتنوير وكشف المغطىٰ من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ وغيرها من مؤلفاته التي ظهر فيها إدراجه للعبادات ضمن المقاصد الخاصة وإمكانية التعليل بها وفق ضوابطها والتي سيتم بيانها لاحقًا، ولم ينص الطاهر بن عاشور علىٰ تعريف للمقاصد الخاصة بالعبادات، إلا أنه نص علىٰ

تعريف المقاصد الخاصة بالمعاملات بين الناس بأنها: «**هي الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة، كي لا يعود سعيهم في مصالحهم الخاصة بإبطال ما أسس لهم من تحصيل مصالحهم العامة، إبطالًا عن غفلة أو عن استزلال هوىٰ وباطل شهوة**»(١).

يظهر في التعريف تفصيل لكيفية التعامل مع المقاصد الخاصة بالمعاملات وأهمية ربطها بالمصالح العامة للناس، من خلال بيان حقيقتها التي تتمثل في تحقيق مقاصدهم الخاصة بتصرفاتهم بما يحفظ لهم مصالحهم العامة، وقد أبرز فيها أساس العمل بالمقاصد الخاصة ومبناه وهو اللجوء إلىٰ الحكمة التي راعتها الشريعة في تشريع جميع أحكام تصرفات الناس، وهذا يدلل علىٰ أن هذه المصالح الخاصة مشتملة علىٰ حكم ومصالح.

«فقوله: الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة»:

فقد عبر عن مقاصد الشارع الخاصة بالكيفيات لأنها يدخل بها جميع تصرفات الناس التي تظهر فيها معاني تحقق منفعة لهم، فأصل المعاملات أنها وردت لتحقيق مصالح الناس والالتفات إلىٰ ما ينفعهم، والمقاصد هنا إبداع من الطاهر بن عاشور بأن جعلها وسائل عملية ولم يجعلها من النظري والشريعة وسائل عملية لتطبيق الأحكام فهذه المقاصد ليس المقصود منها المقاصد النظرية إنما العملية التي تحقق الصلاح في الدنيا والآخرة.

وقوله: «كي لا يعود سعيهم في مصالحهم الخاصة بإبطال ما أسس لهم من تحصيل مصالحهم العامة»:

وقوله «كي» يتحقق فيها ضابط كلي عام عند الطاهر بن عاشور وهي ألا تعود هذه

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص٤١٥.

المقاصد بالنقض علىٰ المصالح العامة، وهذا الضابط العام يستصحب فيه كل المقاصد الخاصة، وفيه إشارة إلىٰ كلام الشاطبي ألا تعود التكملة بالإبطال علىٰ أصلها.

وقوله: «إبطالًا عن غفلة أو عن استزلال هوىٰ وباطل شهوة»:

وهذه أسباب نقض المصالح العامة عند الطاهر بن عاشور، وهذه الأسباب يمكن أن نجعلها في المقاصد كلها، ويمكن تقسيمها إلىٰ أسباب عامة، وخاصة، فالسبب العام هو الغفلة، أما الخاص فهو **الاستزلال** وهو طلب الزلة عن طريق الهوىٰ والهوىٰ هو اتباع غير الحق وهو يشير هنا إلىٰ الشبهات، أو باطل شهوة وهو خاص أيضاَ، إذن فالسبب الخاص هو الاستزلال، والاستزلال: يفيد قصد المجتهد أو المكلف الزلة، لأن الألف واللام، تفيد مطلق الطلب، أي: طلب الزلة ومخالفة المقاصد قصدًا وعمدًا، وباطل الشهوة، وهي الشهوة المخالفة لأحكام الشرع وقواعده.

ثانيًا: المفهوم اللقبي للتعليل بالمقاصد الخاصة عند الطاهر بن عاشور:

لقد أثبت الطاهر بن عاشور أن أحكام الشريعة كلها مشتملة علىٰ مقاصد الشارع وهي حكم ومصالح ومنافع يهتدىٰ إليها من خلال التعرف علىٰ علل التشريع ومقاصده ظاهرها وخفيها(١)، وهذا ما يؤكد علىٰ إثبات أن أحكام الشريعة الإسلامية معللة بحكم أرادها الشارع سواء أكانت متعلقة بالعادات أو بالعبادات بضوابط معينة سيتم التفصيل فيها وبيانها.

وعليه فإنه يمكن أن نستنتج من خلال ذلك أن للتعليل بالمقاصد الخاصة عند الطاهر بن عاشور معنىٰ مركبًا يعرف بأنه: «**إثبات الحِكَم الخاصة في العبادات**

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص ٢٤٦.

والمعاملات بين الناس ثم الاستدلال بها بضوابط مخصوصة».

شرح التعريف:

إثبات الحِكَم: وهو بيان لحقيقة التعليل المقاصدي الخاص ويتمثل في بيان أولىٰ مراحل التعليل من خلال إظهار المعاني التي راعتها الشريعة في إثبات هذه المقاصد والحكم التشريعية حتىٰ يتوصل فيها إلىٰ مقصود الشارع من شرعه للأحكام الخاصة.

في العبادات والمعاملات بين الناس: وهي قسمي المقاصد الخاصة عند الطاهر بن عاشور والتي أثبت فيها وجود علل مقاصدية وقسمها إلىٰ **عبادات ومعاملات بين الناس، وهي أقسام علىٰ ما سيأتي، ويقابل العادات عند العز بن عبد السلام والشاطبي**.

ثم الاستدلال بها: وهو ما ننتقل به بعد إثبات المقاصد الخاصة وبيان حِكمها والمعاني التي قصدها الشارع فيها إلىٰ استخدامها بإلحاق الأحكام الجزئية بها وتعليلها في أبواب العبادات والمعاملات.

بضوابط مخصوصة: هي التي لابد من مراعاتها حتىٰ يسلم التعليل بالمقاصد الخاصة من أي مخالفة للشرع، ويجب إيجاد هذه الضوابط في المعاملات والتي يمكن استنباطها من خلال عرضه للمقاصد الخاصة بها، أما الضوابط في العبادات فهي التي تكشف عن التعليل المقاصدي الذي يدخل في العبادات وتميزه عن التعبد الخاص الذي لا يمكن إثبات حكمته واستأثر الشارع الحكيم بعلمه لها وهذه الضوابط ضرورية لإحكام منظومة التعليل التي يستدل بها في إثبات المقاصد وفق ما أراد الشارع الحكيم خروجًا عن أي مخالفة شرعية تخالف النصوص القطعية في الأحكام.

الفرع الثاني: أنواع التعليل بالمقاصد الخاصة عند الطاهر بن عاشور:

أولًا: التعليل بالمقاصد الخاصة في العبادات:

لقد ثبت من استقراء وتتبع المقاصد الخاصة بأبواب العبادات بأن الشريعة الإسلامية كلها مشتملة علىٰ حكم تشريعية عظيمة ومصالح شرعت للعباد، ولم ينص الطاهر بن عاشور في كتابه مقاصد الشريعة علىٰ المقاصد الخاصة في العبادات كما فعل في المقاصد الخاصة في المعاملات بين الناس، ويبدو أن سبب ذلك اعتباره أن الأصل في العبادات عدم التعليل، وهذا الصنيع يخالف ما فعله في التحرير والتنوير، فقد تجلىٰ تعليل العبادات عند الطاهر ابن عاشور في كتابه التحرير والتنوير حيث احتوىٰ علىٰ كثير من التعليلات والحكم الخاصة في العبادات عنده، وثبت الاستدلال بها في الجزئيات عنده، والتي سيأتي تفصيلها في المبحث الثاني.

وقد نص الطاهر بن عاشور علىٰ إمكانية تعليل العبادات بأن: «**العبادات كلها مشتملة علىٰ عدة أسرار: منها ما تهتدي إليه الأفهام ونعبر عنها بالحكمة ومنها ما لا يعلمه إلا الله، ككون الظهر أربع ركعات، فإذا ذكرت حكم للعبادات فليس المراد أن الحكم منحصرة فيما علمناه وإنما هو بعض من كل وظن لا يبلغ منتهىٰ العلم**»(١).

فهذا النص الصريح هو مفاد نظرة الطاهر بن عاشور في التعليل الخاص بالعبادات، فهو يثبت أن العبادات معللة ومشتملة علىٰ أسرار وقد بينها في اتجاهين يمكن من خلالهما التوصل إلىٰ أن:

١. العبادات منها ما يمكن التعليل به وإدراك حكمته التشريعية وتهتدي إليه الأفهام وهو ما كان المعقول المعنىٰ، وهي الحكم العامة لكل عبادة من العبادات

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٦، ص١٣٢.

علىٰ ما ستعرضه الباحثة.

٢. العبادات التي لا يعلم حكمها إلا الله تعالىٰ، وهو التعبد المحض الذي لا نبحث فيه عن علل الأحكام لأن حكمته قد استأثر الله تعالىٰ بعلمه فيها، فلا يمكن إدراكها، وهي حكم الأعداد والمقدرات وتلكم الأحكام التي اختص الله عَزَّوَجَلَّ حكمتها الجزئية عنده، وإن كانت الحكمة العامة في العبادة ظاهرة، كالصلاة فحكمتها العامة العبودية لله عَزَّوَجَلَّ، وأنها تنهىٰ عن الفحشاء والمنكر، ولكن تعليل حالات سجود السهو بالزيادة والنقص والشك، قبل السلام أو بعدها تبقىٰ حكمًا جزئية غير معقولة المعنىٰ، وكذا أعداد الركعات وغيرها من الأحكام الجزئية.

وهذا القسم يشمل كل حكم لم يعقل له معنىٰ خاص علىٰ وجه التحديد وتوقف العقل البشري عن إدراك وجه الحكمة التشريعية ولم يحظ بمعرفة معناه ومناسبته علىٰ وجه الدقة ولم يجر فيه القياس[١].

وقد أفرد الطاهر بن عاشور في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية موضوع عنونه بـ «تعليل الأحكام الشرعية وخلو بعضها عن التعليل، وهو المسمىٰ بالتعبدي»[٢]، وقد بين بأن **الحكم التعبدي** هو الحكم الذي تعبدتنا الشريعة به **ولم تشرح مرادها منه** في نظر ذلك المجتهد[٣]، وهذا يدل علىٰ أن الحكم التعبدي قد أراد منه الشارع حكم وعلل ولكنه خفيت حكمته واستأثر الشارع بعلمها وهذا ما أثبته الطاهر بن عاشور وبينه.

ثم صرح بأن الفقهاء الذين خاصوا في التعليل والقياس قد أوشكوا أن يجعلوا

---

(١) وفاء توفيق، التعليل المقاصدي دراسة في أحكام الأسرة عند مفسري الغرب الإسلامي، مصدر سابق، ص: ٢٨.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص ٢٤٠.

(٣) المصدر السابق، ص٢٤٠.

تقسيم أحكام الشريعة بحسب تعليلها ثلاثة أقسام:

١- قسم معلل لا محالة، وهو ما كانت علته منصوصة أو موماً إليها، كعلل الصلاة الصيام والحج والعامة، و نحو ذلك.

وهي العلل العامة والمنصوص عليها، وتبينت فيها الحكمة، وظهر فيها إيماء إلىٰ علة الحكم وهي كثيرة وذلك كقوله ﷺ: «إنما جعل الاستئذان من أجل البصر»(١)، فهذه علة منصوص عليها؛ إذ إن: «من أجل» نص في التعليل، وأما العلة الموماً إليها، فمثل: «إنها من الطوافين عليكم والطوافات»(٢)، فإن: «إن وما بعدها من وصف يومئ إلىٰ العلة، وهي طوافها علىٰ الناس، وكثرة اختلاطها بهم مما يعسر تجنبها».

٢- وقسم تعبدي محض، وهو ما لا يهتدىٰ إلىٰ حكمته، وهي المقدرات والأعداد، وتلكم الحكم الي لا يمكن الاهتداء بها(٣)، كأعداد الركعات، ومناسك الحج بخصوص الأماكن والأوقات.

٣- وقسم متوسط بين القسمين، وهو ما كانت علته خفية، واستنبط له الفقهاء علة، واختلفوا فيه(٤).

وهي عامة التعليلات التي عبر عنها الفقهاء في كتب الفقه وهي مليئة بالتعليلات والأقيسة الكثيرة، وهي ما يدخل فيها الرخص أيضًا، وتعليل العبادات

---

(١) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الاستئذان، باب الاستئذان من أجل البصر، ج٥، ص٢٣٠٤، الحديث رقم: ٥٨٨٧، مسلم، صحيح مسلم، كتاب الآداب، باب تحريم النظر في بيت غيره ج٣، ص٥٩٨، حديث رقم: ٢١٥٦.

(٢) أبو داوود، سنن أبي داوود، كتاب الطهارة، باب سؤر الهرة، الحديث رقم ٧٦، ج١، ص٢٠، الترمذي، سنن الترمذي، باب ما جاء في سؤر الهرة، الحديث رقم٩٢، ج١، ص١٣٦، النسائي، سنن النسائي، كتاب الطهارة، باب سؤر الهرة، الحديث رقم ٦٨، ج١، ص٥٥، قال الترمذي: حديث حسن صحيح ، سنن الترمذي،ج١، ص١٣٦.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص ٢٤٠.

(٤) المصدر السابق، ص ٢٤٠.

وقد كثرت فيها الأقيسة، ومنها سجود التلاوة من الفقهاء من يشترط لها ما يشترط للصلاة فقاسوها علىٰ سجود الصلاة، ومنهم من لم يشترط لها شروط الصلاة كالوضوء واستقبال القبلة، وغيرها من المسائل الكثيرة.

والذي يدلل علىٰ أن العبادات الخاصة معللة عند الطاهر بن عاشور وفيها من الحكم والأسرار ما يمكن من خلالها أن نهتدي إلىٰ عللها، ما نص عليه كتابه التحرير والتنوير من التعليل بالمقاصد الخاصة في أبواب العبادات كلها، والتي أشار فيها في مواضع كثيرة عند تفسيره للآيات القرآنية إلىٰ حكم تشريعية تتجلي في الآيات، وبين وجه التعليل المقاصدي فيها، وقد نص فيها علىٰ عشرات الحكم الخاصة والجزئية القابلة للقياس.

وقد أشار الطاهر بن عاشور كثيرًا إلىٰ مسلك الإيماء في تعليله للنصوص التي تحوي علىٰ علل أو حكم عامة أو خاصة أو جزئية في أبوب العبادات، كقوله: وهذا إيماء إلىٰ علة كذا..، وكذلك من خلال استقراء كتابه كشف المغطىٰ من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ يتبين بأنه عند عرضه للأحاديث النبوية في أبواب العبادات في الموطأ قد أشار إلىٰ فوائد ومقاصد خاصة تتجلىٰ في أبواب العبادات علىٰ ما سيأتي استقراؤه، وإثباته في التفصيل في التعليل المقاصدي الخاص في أبواب العبادات المختلفة.

والباحثة ترجو أنها أضافت هذ الجانب المهم في نظرية الطاهر بن عاشور في التعليل المقاصدي، فعز من أظهر هذا الجانب عنده، وهو التعليل الخاص والجزئي في العبادات عند الطاهر بن عاشور، إذ إن التعليل المقاصدي الخاص سينضوي علىٰ حكم خاصة بأبواب العبادات، وهي بدورها ستضمن تعليلًا جزئيًا للأحكام الشرعية التفصيلية علىٰ ما سيأتي، فبعد ذكر كل زمرة من التعليلات الخاصة بعبادة ما ، سيتبعه

التعليل بالمقاصد الجزئية التابعة لها، وتحقيقًا لها، وفق منهج الباحثة الذي جزت عليه في الرسالة كلها بإتباع التعليل بالمقصد العام أو الخاص بالتعليل الجزئي الذي هو نتيجة التعليل العام أو الخاص.

هذا، وإن كون العبادات معقولة المعنىٰ وأنها يمكن تعليلها وبيان حكمها أبعد عن الحرج، لأنها تنفي صبغة التحكم والتسلط عن هذه الأحكام فليس من مقصود الشارع إخضاع المكلفين تحت سلطان التكليف دون إمكان العثور علىٰ وجه معقول ينهض بتفسيره لنفعهم أو صالحهم، وإنما مقصوده أن يتحقق سلطان التشريع في نفوسهم بالرغبة لا بالإكراه، وبالاختيار لا بالاضطرار، إذ قصد الشارع من المكلف أن يكون عبد لله اختيارًا كما هو عبد له اضطرارًا(١).

وكذلك فإن الإيمان بالله وبحكمته في أفعاله معللة بالأغراض والعلل والمنافع والمصالح للعباد في العاجل والآجل(٢).

وقد التفت الطاهر بن عاشور في تعليله للعبادات إلىٰ الرخصة، فالرخص الواردة في أحكام العبادات غالبها معقولة المعنىٰ كالمشقة في قصر المسافر وإفطاره، والجمع بين الصلاتين إلا أنها غير منضبطة فأقاموا السفر مكانها وهو منضبط(٣).

ومن الأمثلة التعليل بالمقاصد الخاصة في العبادات عند الطاهر بن عاشور ما يأتي:

١ - التعليل المقاصدي في باب الصلاة:

---

(١) عبد الله، داود صالح، الجميلي، حسن سهيل عبود، (٢٠١٥م)، تعليل العبادات وأثره علىٰ الأحكام الفقهية، المجمع الفقهي العراقي لكبار العلماء للدعوة والإفتاء، ص٢٥-٢٦، ط١.

(٢) وفاء توفيق، التعليل المقاصدي دراسة في أحكام الأسرة عند مفسري الغرب الإسلامي، ص: ٣٧.

(٣) عبدالله، الجميلي، تعليل العبادات وأثره علىٰ الأحكام الفقهية، مصدر سابق، ص٢٦.

قال الله تعالىٰ: ﴿ٱتۡلُ مَآ أُوحِيَ إِلَيۡكَ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَۖ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِۗ وَلَذِكۡرُ ٱللَّهِ أَكۡبَرُۗ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ مَا تَصۡنَعُونَ﴾(١).

فقد علل الأمر بإقامة الصلاة بالإشارة إلىٰ ما فيها من الصلاح النفساني(٢)، والنهي عن الفحشاء والمنكر يعود علىٰ الفرد والجماعة بالخير والصلاح في جميع المجالات ويعم نفعه جميع مقومات الحياة الإنسان البدنية والعقلية والنفسية والمالية وغيرها، وكل ذلك من المصالح الدنيوية التي يتحقق بها رضا الله تعالىٰ وثوابه في الآخرة(٣).

٢- التعليل المقاصدي في باب الحج:

قال الله تعالىٰ: ﴿لِّيَشۡهَدُواْ مَنَٰفِعَ لَهُمۡ وَيَذۡكُرُواْ ٱسۡمَ ٱللَّهِ فِيٓ أَيَّامٖ مَّعۡلُومَٰتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّنۢ بَهِيمَةِ ٱلۡأَنۡعَٰمِۖ فَكُلُواْ مِنۡهَا وَأَطۡعِمُواْ ٱلۡبَآئِسَ ٱلۡفَقِيرَ﴾(٤).

وقوله تعالىٰ: **ليشهدوا علة لإتيان الناس للحج** فهو مسبب علىٰ التأذين بالحج **فآل إلىٰ كونه علة في التأذين بالحج**، ومعنىٰ ليشهدوا ليحضروا منافع لهم، أي ليحضروا فيحصلوا منافع لهم إذ يحصل كل واحد ما فيه نفعه(٥).

ومما يجب تمييزه والالتفات إليه أن المقاصد الخاصة بالعبادات وإن كانت معللة إلا أن فيها ما لا يعقل معناه مما استأثر به الشارع، فمن يتتبع الأحكام الشرعية

---

(١) سورة العنكبوت، الآية رقم: ٤٥.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق،ج٢٠، ص٢٥٨.

(٣) وفاء توفيق، التعليل المقاصدي دراسة في أحكام الأسرة عند مفسري الغرب الإسلامي، ص: ٣٠.

(٤) سورة الحج، الآية رقم: ٢٨.

(٥) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج١٧، ص٢٤٥.

الدينية في العبادات مثل الوضوء والصلاة والصوم والزكاة والحج، في أوصافها وكيفياتها وشروطها وأوقاتها يعلم أنها لا تدرك مناسباتها ولا تعرف الدواعي إليها إلا علىٰ وجه الإجمال[(١)].

فأوقات العبادات تعيين لإيقاع العبادة فلا شك أن للوقت المعين لإيقاعها حكمة علمها الله تعالىٰ ولذلك غلب في عبارات الفقهاء وأهل الأصول إطلاق اسم السبب علىٰ الوقت لأنهم يريدون بالسبب المعرف بالحكم ولا يريدون به نفس الحكمة، وتعيين الأوقات للعبادات مما انفرد الله به، فلأوقات العبادات حرمات بالجعل الرباني[(٢)].

ثانيًا: التعليل بالمقاصد الخاصة في المعاملات بين الناس:

إن الأصل في المعاملات بين الناس كما عبر عنها الطاهر بن عاشور، أنها معللة وفيها من الحكم التشريعية في أحكامها ما يثبت ذلك، وأنه يمكن الالتفات إلىٰ معانيها وذلك لأن المعاملات بين الناس قد شملت علىٰ المصالح التي تحقق النفع للعباد في العاجل والآجل وهذا ما ذكره الطاهر ابن عاشور فقال في ذلك «الشرائع كلها وبخاصة شريعة الإسلام جاءت لما فيه صلاح البشر في العاجل والآجل، أي في حاضر الأمور وعواقبها، وليس المراد بالآجل أمور الآخرة، لأن الشرائع لا تحدد للناس سيرهم في الآخرة، ولكن الآخرة جعلها الله جزاء علىٰ الأحوال التي كانوا عليها في الدنيا»[(٣)].

ولقد أولىٰ الطاهر بن عاشور المعاملات بين الناس اصطلاحه الخاص، وهي

---

(١) خوجه، بين علمي الأصول ومقاصد الشريعة، مصدر سابق، ص: ٤٥.
(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٣٠، ص٣١٤.
(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص١٨٠.

ما يقابل العادات عن غيره، اهتمامًا كبيرًا وتوسع فيها، وقد شملت المعاملات عنده كل ما سوىٰ العبادات وقد أطلق عليها اصطلاح المعاملات بين الناس، وقد ورد التعليل في هذه الأبواب بكثرة، وأصل لها ووضع لها أقسامًا، ووضع لها قواعد علىٰ ما سيأتي بيانه، وقد أثبت بأن أحكام المعاملات بين الناس معللة، ويدل علىٰ هذا الاستقراء، وإثبات العلل والمصالح اعتبارًا وإلغاء(١).

الفرع الثالث: ضوابط التعليل المقاصد الخاصة في العبادات والمعاملات بين الناس عند الطاهر بن عاشور:

أولًا: ضوابط التعليل بالمقاصد الخاصة في العبادات عند الطاهر بن عاشور.

لا بد للتعليل بالمقاصد الخاصة في العبادات أن تكون منضبطة بضوابط تتعلق بسلامة هذه وصحتها، ويمكن استنتاج هذه الضوابط من خلال استقراء كلام الطاهر بن عاشور في مقاصد الشريعة والتحرير والتنوير وذلك كما يأتي:

١- أن يكون التعليل الخاص بالعبادات مما يعقل معناه، فكل حكم تعبدي لم يعقل معناه ولم تدرك وجه حكمة التشريع منه فلا يمكن التعليل فيه، وهو ما خفي عن العقول مراد الشارع(٢).

٢- أن يقع التعليل فيما عدا المقدرات والعدديات كأعداد ركعات الصلاة وذلك كتحديد عدد ركعات الصلوات وتحديد مقدار أنصبة الزكاة، فمقادير الفرائض مثبتة بنصوص القرآن ومتلقاة عند الأمة تلقي التعبدي، فلم يسغ لنا زيادة في المقدار ولا نقص فيه(٣).

---

(١) خوجه، بين علمي الأصول ومقاصد الشريعة، مصدر سابق، ص ٤٦.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٦، ص١٣٢.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص٢٤٣.

٣- أن تدرك بالأفهام حيث يمكن للعقل من إدراك عللها وفهمها، فإذا كانت مما لا تدرك بالأفهام فلا يمكن التعليل فيها، لأن ما لا يدرك بالأفهام لا يمكن فهمه وبالتالي لا يمكن إدراك حكمته التشريعية(١).

٤- أن يكون التعليل في العبادات في المعاني العامة التي تبين حكمة مشروعية العبادة، وذلك في مجال التعليل في العبادات في الأبواب الخاصة في العبادات كالصوم الصلاة والزكاة والحج وغيرها من الأبواب الخاصة التي تبين فيها أوجه التعليل المقاصدي والحكم التشريعية منها.

٥- أن يكون التعليل المقاصدي الجزئي معقول المعنىٰ، ويمكن التعليل به.

٦- ألا يتم التعليل بالتعبد بمفهومه الخاص، لأن التعبدي هو ما خفي مراد الشارع منه، فالشريعة تعبدنا بذلك الحكم ولم تشرح لنا مرادها منه في نظر المجتهد(٢).

ثانيًا: ضوابط التعليل بمقاصد المعاملات بين الناس عند الطاهر بن عاشور:

لقد توسع الطاهر بن عاشور في التعليل بالمعاملات بين الناس واعتبر أن الأصل فيها التعليل وبيان المصالح يكون في المعاملات، ومع ذلك فقد وضع ضوابط معينة تضبط تعليل المعاملات الخاصة يمكن استنتجاها بما يلي:

١- ألا تصادم نصًّا صريحًا قاطعًا أو راجحًا من القرآن الكريم أو السنة النبوية، وإذا صادمت نصًّا فلا اعتبار للتعليل بها.

٢- ألا تصادم حكمة أولىٰ منها فإنه يتبين ذلك عند التعارض بين الحكم فمتىٰ وردت حكمة أولىٰ فإنها تقدم عليها.

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٦، ص١٣٢.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص٢٤٠.

٣- ألا يكون التعليل في المعاملات فيما يدخل في التعبد الذي لا يطلع علىٰ علته، وقد نبه ابن عاشور إلىٰ ضرورية توخي عند النظر في علل أحكام المعاملات، وبين بأن أئمة الفقه عليهم بأن لا يساعدوا علىٰ وجود الأحكام التعبدية في تشريع المعاملات، وأن يوقنوا بأن ما ادعي فيه التعبد إنما هو أحكام خفيت عللها ودقت(١).

٤- أن يتحقق في التعليل بمقاصد المعاملات منافع للناس فما كان فيه خروج عن المنفعة المقصودة فلا بد النظر فيه لأن أحكام المعاملات علىٰ كثرتها وحاجة الناس إليها إلا أن مقصودها الأول الرجوع بالنفع علىٰ الناس، وتحقيق المصالح لهم في تصرفاتهم الخاصة ومعاشهم(٢).

٥- ألا يتعارض التعليل بالمقاصد الخاصة بالمعاملات بالمقاصد العامة والكليات الخمس والمتعلقة بحفظ الأموال والعدل والقسط وغيرها، وهذا ما نبه إليه الطاهر بن عاشور في تعريفه للمقاصد الخاصة فقد ضبطها وبين بأن المقاصد الخاص يجب ألا تعود بالنقض علىٰ المصالح العامة ولا تعارضها(٣)، فالمقاصد العامة لها حاكمية في مقاصد الأبواب، فإعمال الأبواب الخاصة بالمعاملات في الاجتهاد النوازلي مشروط بالسلامة من معارضة المقاصد العامة للتشريع، لأنها حاكمة علىٰ ما دونها حكم الأصل أو ناظم كلي(٤).

الفرع الرابع: مميزات التعليل بالمقاصد الخاصة في العبادات والمعاملات

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص٢٤٤.

(٢) المصدر السابق، ص ٤١٥.

(٣) المصدر السابق، ص٤١٥.

(٤) الريسوني، قطب (٢٠٢٣م)، ضوابط إعمال المقاصد الشرعية في توجيه المعاملات المالية المعاصرة، ص: ٢٣، مؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي، الدورة الخامسة والعشرين.

بين الناس عند الطاهر ابن عاشور:

أولًا: مميزات التعليل المقاصدي الخاص في العبادات عند الطاهر بن عاشور:

١- تميز تعليل المقاصد الخاصة في العبادات عند الطاهر بن عاشور بإظهاره للحكمة التشريعية العامة لها بوضوح والتنصيص عليها في كتابه: «التحرير والتنوير»؛ إذ قد انبرىٰ لتفسير آيات العبادات بلغة مقاصدية راقية وعميقة، ولاحظ فيها الحكم الخاصة علىٰ ما سيأتي.

٢- عبر الطاهر بن عاشور عن المقاصد الخاصة في العبادات بأنها **أسرار تهتدىٰ إليها الأفهام**، وهذا التصريح يدلل علىٰ أن مقاصد الشريعة في العبادات معللة فيما تدرك حكمته(١).

٣- التفت الطاهر بن عاشور في التعليل بالمقاصد الخاصة في العبادات إلىٰ مسالك العلة كمسلك الإيماء الذي التفت من خلاله إلىٰ علل الأحكام، وقد ظهر ذلك بكثره في التحرير والتنوير(٢)، وهذا يؤسس علىٰ القول بأن انضباط التعليل المقاصدي بأنواعه الثلاثة: العام والخاص والجزئي، يكون بانضباط مسالكه التي يتوصل من خلالها إلىٰ إثباتها، وهو ملحظ مهم في كون هذه الحكم لابد لها من أدلة تدل عليها، فكما أن مسالك العلة في باب القياس، هي أدلة إثباتها نصًّا أو إجماعًا أو اجتهادًا، فكذلك الحال بالنسبة لإثبات الحكم والمقاصد يكون نصًّا أو إجماعًا أو اجتهادًا.

٤- تميز التعليل المقاصدي الخاص في أبواب العبادات بكثرة استخلاص

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج ٦، ص١٢٣.

(٢) انظر: المصدر السابق، ج٢، ص١٧٥.

الحكم المقاصدية منها لإعمالها في التطبيقات والمسائل الجزئية وقد اتضح ذلك كثيرًا عند استقراء كتاب التحرير والتنوير وكشف المغطىٰ من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، وهذا يدلل علىٰ أن الطاهر ابن عاشور التفت إلىٰ المعاني العامة في تعليل العبادات لتوظيفها في التطبيقات الجزئية والحكم الجزئية.

٥- ظهر من خلال التعليل المقاصدي الخاص في العبادات أن أكثر التعليلات واقع في الرخص ونفي المشقة، مما يدل علىٰ أن رأي الطاهر بن عاشور جواز القياس علىٰ الرخص والمشاق هو جوازه إذا اتضحت الحكمة وانضبطت [١].

٦- ظهر من خلال التعليل المقاصدي الخاص في العبادات بأنه نص علىٰ أدوات التعليل التي استعملت فيها الألفاظ الدالة علىٰ التعليل في آيات القرآن الكريم، مثل (من أجل، واللام)، وغيرها من الألفاظ تدل علىٰ وجود تعليل مقاصدي من المقصد التعبدي [٢]، عن طريق إثبات مسلكه كما تقدم.

ثانيًا: مميزات التعليل المقاصدي الخاص في المعاملات بين الناس عند الطاهر بن عاشور:

١- توسع الطاهر بن عاشور في التعليل المقاصدي الخاص في المعاملات بين الناس، ورأىٰ أن الأصل فيها التعليل لما فيها علل وحكم كثيرة وواسعة تعين الفقيه علىٰ التوصل إلىٰ مقاصد الشارع منها، وهذا ما تميز به عن غيره من علماء المقاصد بأنه أفرد للمعاملات بين الناس قسمًا خاصًا وتوسع فيها، وبين أنها كلها معللة، وقد ظهر ذلك جليًّا التفصيلات الكثيرة في المقاصد الخاصة في المعاملات بين الناس من

(١) انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٢، ص١٧٥.
(٢) انظر مثالها: المصدر السابق، ج١٦، ص٢٠١.

خلال إثباتها والاستدلال بها بضوابط مخصوصة(١).

٢- تميز عرض التعليل المقاصدي الخاص في المعاملات عند الطاهر بن عاشور علىٰ إيراد المعاني من خلال الالتفات إليها(٢)، وسيلة لمعالجة المسائل الفقهية والنوازل التي تطرأ في المعاملات بين الناس، وتحتاج إلىٰ بيان وجه العلل فيها.

٤- تميز التعليل المقاصدي الخاص في المعاملات بين الناس عند الطاهر بن عاشور بظهورها في بكثرة في تطبيقات المسائل الجزئية، وذلك كون المعاملات كلها ترجع إلىٰ الالتفات إلىٰ المعاني، وفيها وفرة بالمقاصد الخاصة المستنتجة مما عكس ذلك علىٰ الاستفادة منها في بناء الحكم الجزئية الناشئة عنها.

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٢٤٦ _ ٢٤٧.
(٢) المصدر السابق، ص: ٤١٥.

المطلب الثاني: المقارنة بين التعليل بالمقاصد الخاصة عند الطاهر بن عاشور، والعز بن عبد السلام، والشاطبي:

عند البحث في التعليل المقاصدي الخاص بالعبادات والمعاملات بين الناس يحسن أن يقارن بين الطاهر بن عاشور، والعز بن عبد السلام والشاطبي في كلامهم في المقاصد الخاصة لبيان الفرق بينه وبينهم، وما الذي أضافه الطاهر بن عاشور في باب المقاصد الخاصة إذ هو أول من وضعها بهذه الصورة ونص عليها، وهو جانب إضافة مهمة في علم المقاصد بإبراز المقاصد الخاصة، وذلك من خلال بيان منهج كل منهم في عرض المقاصد الخاصة، من حيث النص عليها، وتفصيلاتها، وضوابطها، وذلك ضمن الفرعين الآتيين:

الفرع الأول: التعليل المقاصد الخاصة في العبادات والعادات عند العز بن عبد السلام:

لقد بنىٰ العز بن عبد السلام كتابه «قواعد الأحكام في مصالح الأنام» علىٰ منحىٰ فريد فقد عرض مقاصد العبادات والعادات عن طريق المصالح والمفاسد، بوضع قواعد عامة وخاصة في المصالح والمفاسد، وعني في كتابه في المقاصد الخاصة عن طريق وضع جملة من القواعد المقاصدية الخاصة بهما، فكان تميزه في المقاصد الخاصة التعبدية وفي العادات عن طريق **القواعد المقاصدية، وهذا واضح جلي في كتابه النفيس.**

وأول ما ذكره العز بن عبد السلام في قواعده في بيان الحكم التشريعية العامة قاعدة: «فيما عرفت حكمته من المشروعات وما لم تعرف حكمته من المشروعات»[(١)].

---

(١) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مصدر سابق، ج١، ص٢٢.

وقد قسمها إلىٰ قسمين، الأول: ما هو تعبدي، وهو مما لا تعرف حكمته ولا تعرف علته ما ليس مما ظهرت علته وفهمت حكمته، فإن ملابسه قد يفعله لأجل تحصيل حكمته وفائدته، والمتعبد لا يفعل ما تعبد به إلا إجلالًا للرب وانقيادًا إلىٰ طاعته(١).

أما الثاني فهو: ما عرف فيه جالب مصلحة أو درء مفسدة، وهو المعقول المعنىٰ(٢).

وليس المقام يسمح بمزيد مقارنات في هذا السياق، فهذا محله دراسات أخرىٰ يمكن للباحثين تلمسها، والقيام بها، ولكن المقصود هنا فقد الإشارة إلىٰ الفرق الجوهري بين المقاصد الخاصة عند العو بن عبد السلام، وهو ما صاغه عن طريق القواعد المتعلقة بالمصالح والمفاسد، وما فعله الطاهر بن عاشور؛ إذ قد أسس للمقاصد الخاصة التفصيلية في العبادات في التحرير والتنوير ضمنًا، وصرح بالمقاصد الخاصة التفصيلية في المعاملات بين الناس صراحة في كتابه: «مقاصد الشريعة الإسلامية».

وهذا الفرق يظهر جليًّا بين العز بن عبد السلام والطاهر بن عاشور في تناول المقاصد الخاصة، وهو أن العز بن عبد السلام قد تناول المقاصد الخاصة بالعبادات والمعاملات من خلال إيراد قواعد مقاصدية تندرج تحتها، أما الطاهر بن عاشور فقد تناولها بأسلوب تفصيلي من خلال إيراد مقاصد خاصة بالمعاملات بين الناس ومقاصد العبادات.

هذا، فقد وضع العز بن عبد السلام جملة من القواعد المقاصدية الخاصة في أبواب العادات، تظهر فيها جوانب من مقاصد قواعده من خلال كتابه قواعد الأحكام

---

(١) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مصدر سابق، ج١، ص٢٢.
(٢) المصدر السابق، ج١، ص٢٢.

ومنها ما يأتي:

١ - قاعدة ما يوجب الضمان والقصاص[(١)].

٢ - قاعدة الحمل علىٰ الغالب والأغلب في العادات[(٢)].

٣- حمل الألفاظ علىٰ ظنون مستفادة من العادات[(٣)].

٤ - قاعدة في ألفاظ التصرفات[(٤)].

٥ - فصل فيما يسري من التصرفات[(٥)].

٦ - فصل في تصرف الولاة ونوابهم[(٦)].

٧- قاعدة في بيان حقائق التصرفات[(٧)].

٧- قاعدة في الجوابر والزواجر[(٨)].

ولا شك أن كل قاعدة من القواعد المقاصدية الخاصة السابقة تتضمن بابًا فقهيًّا خاصًا من أبواب العادات، والمقصود هو الإشارة فحسب دون الدخول في التفصيلات لئلا يخرج البحث عن مقصده، وهو الطاهر بين عاشور، وأن المراد: هو تميز الطاهر بن عاشور بابتكاره النص علىٰ المقاصد الخاصة التفصيلية في العبادات أو في المعاملات بين الناس.

---

(١) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مصدر سابق، ج١، ص١٥٤.

(٢) المصدر السابق، ج٢، ص١٤٢.

(٣) المصدر السابق، ج٢، ص١٣٦.

(٤) المصدر السابق، ج٢، ص٩١.

(٥) المصدر السابق، ج٢، ص٩٠.

(٦) المصدر السابق، ج٢، ص ٨٩.

(٧) المصدر السابق، ج٢، ص

(٨) المصدر السابق، ج١، ص١٧٨.

الفرع الثاني: التعليل بالمقاصد الخاصة في العبادات والعادات عند الشاطبي:

لم يصرح الشاطبي بالمقاصد الخاصة نصًّا كمصطلح لكنه أصلها ضمنًا وعمل بها، ولكنه صرح بالمقاصد العامة باعتبار وضع الشريعة إلىٰ ضرورية وحاجية وتحسينية.

وقد عبر عن المقاصد الخاصة بالعادات والعبادات وعمل بها في مقاصده، وكذلك أثبت التعليل في العادات وأنها الأصل فيها، أما العبادات فقد قال بأن الأصل فيها التعبد إلا أنه قد أقر بأنه لها معللة وفيها مقاصد خاصة، وذلك من خلال عرضه لحكم العبادات وقد ذكر أمثلة علىٰ ذلك في الصلاة والصيام وغيرها من العبادات، وبين بأن الشريعة الإسلامية معللة فقال: «إن كل الأحكام الشرعية معللة بمصالح العباد في الدنيا والآخرة»(١)، هذا بشكل عام.

ولكنه فرق الشاطبي بين العبادات والعادات وفق الآتي:

أما في العبادات فقد بين الشاطبي بأن الأصل فيها التعبد دون الالتفات إلىٰ المعاني(٢)، والذي يقصده الشاطبي هو التعبد غير معقول المعنىٰ الذي لا يمكن إدراك علله عقلًا، ولكنه ظهرت عنده تعليلات مقاصدية للعبادات معقولة المعنىٰ، وقد بين أوجه التعليل فيها، أما أصل العبادات عنده وأنها قائمة علىٰ التعبد فقد دلل لها بما يلي:

١- الاستقراء، فبين أن هناك الكثير من أحكام العبادات كقوله أن طهارة الحدث مخصوصة بالماء الطهور وإن أمكنت النظافة بغيره، وأن التيمم - وليست فيه نظافة حسية - يقوم مقام الطهارة بالماء المطهر وغيرها من العبادات فلا يمكن معرفة

---

(١) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مصدر سابق، ج١، ص٨٠.
(٢) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج٣، ص١٣٨.

علتها عقلًا[(١)].

٢- أنه لو كان المقصود التوسعة في وجوه التعبد بما حد وما لم يحد؛ لنصب الشارع عليه دليلًا واضحًا، كما نصب علىٰ التوسعة في وجوه العادات أدلة لا يوقف معها علىٰ المنصوص عليه دون ما شابهه وقاربه وجامعه في المعنىٰ المفهوم من الأصل المنصوص عليه[(٢)].

٣- أن وجوه التعبدات في أزمنة الفترات لم يهتد إليها العقلاء اهتداءهم لوجوه معاني العادات...، وهذا مما يدل دلالة واضحة علىٰ أن العقل لا يستقل بدرك معانيها ولا بوضعها، فافتقرنا إلىٰ الشريعة في ذلك[(٣)].

ثم وضح الشاطبي بأن ما كان من العبادات لا يكتفىٰ فيه بعدم المنافاة دون أن تظهر الملاءمة؛ لأن الأصل فيها التعبد دون الالتفات إلىٰ المعاني، والأصل فيها أن لا يقدم عليها إلا بإذن؛ إذ لا مجال للعقول في اختراع التعبدات[(٤)].

وقد نص بأن العبادات وضعت لمصالح العباد فقال: «وقد علم أن العبادات وضعت لمصالح العباد في الدنيا أو في الآخرة علىٰ الجملة وإن لم يعلم ذلك علىٰ التفصيل»[(٥)].

وما ذكره الشاطبي يعتبر تعليلًا عامًا للعبادات وأنها وضعت لمقصد عام يدركه الناس، وهو تحقيق مصالحهم لا علىٰ وجه التفصيل.

---

(١) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج٢، ص٥١٤.
(٢) المصدر السابق، ج٢، ص٥١٤.
(٣) المصدر السابق، ج٢، ص٥١٨.
(٤) المصدر السابق، ج١، ص٤٤٠.
(٥) المصدر السابق، ج١، ص٣٢١.

ويظهر بأن الشاطبي مع ما أشار إليه من أن الأصل في العبادات التعبد دون الالتفات إلىٰ المعنىٰ فقد بين بأن أمور التعبدات، علتها المطلوبة والمقصودة، هو مجرد الانقياد، من غير زيادة ولا نقصان، فلها معنىٰ مفهوم، وهو ضبط وجوه المصالح، **إذ لو ترك الناس والنظر لانتشر ولم ينضبط، وتعذر الرجوع إلىٰ أصل شرعي**، والضبط أقرب إلىٰ الانقياد ما وجد إليه سبيل، فجعل الشارع للحدود مقادير معلومة، وأسباب معلومة لا تتعدي، كالثمانين في القذف، والمئة وتغريب العام في الزنا علىٰ غير إخصان، وخص قطع اليد بالكوع(١).

وقد استدل بحديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا لما سئلت عن قضاء الحائض الصوم دون الصلاة، قالت للسائلة: «أحرورية أنت؟» إنكارًا عليها أن يسئل عن مثل هذا، إذ لم يوضع التعبد أن تفهم علته الخاصة، ثم قالت: «كنا نؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة»(٢).

وذكر الشاطبي بأن هناك مقاصد تابعة في العبادات والعادات وهي التي فيها حظ للمكلف، وقد مثل للعبادات بالمقاصد الخاصة لأبواب في العبادات تبين وجه التعليل المقاصدي الخاص فيها، ومنها: ما جاء في تعليل مقصد الصلاة: فبين أن أصل مشروعيتها الخضوع لله سبحانه بإخلاص التوجه إليه، والانتصاب علىٰ قدم الذلة والصغار بين يديه، وتذكير النفس بالذكر له، وهذه العلل مستخلصه من قوله تعالىٰ: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ ﴾(٣)، ثم بين بأن لها مقاصد تابعة، كالنهي عن

---

(١) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج٢، ص٥٢٦.

(٢) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الحيض، باب وجوب الصوم علىٰ الحائض دون الصلاة، حديث رقم: ٣٣٥، ج١، ص٢٦٥.

(٣) سورة طه، الآية رقم: ١٤.

الفحشاء والمنكر، والاستراحة إليها[١].

وقد نص الشاطبي علىٰ الأصل في العادات أنها معللة، فقال: «أما أن الأصل في العادات **الالتفات إلىٰ المعاني**»[٢]، ويظهر الفرق بينها وبين العبادات، فما كان من العاديات يكتفىٰ فيه بعدم المنافاة؛ لأن الأصل فيها الالتفات إلىٰ المعاني دون التعبد، والأصل فيها الإذن حتىٰ يدل الدليل علىٰ خلافه[٣]، ومن الأدلة علىٰ أن الأصل في العادات التعليل فلأمور منها:

١- الاستقراء، فإنا وجدنا الشارع قاصدًا لمصالح العباد، والأحكام العادية تدور معه حيثما دار، فترىٰ الشيء الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة، فإذا كان فيه مصلحة جاز، كالدرهم بالدرهم إلىٰ أجل، يمتنع في المبايعة، ولم نجد هذا في باب العبادات مفهومًا كما فهمناه في العادات، وقد دلل علىٰ العادات الثابتة بالاستقراء بأدلة كثيره من القرآن الكريم والسنة النبوية[٤].

وقد بين الشاطبي بأن كل هذه العادات التي ثبتت باستقراء النصوص هي العادات المعللة بمعان خاصة، وذكر أن جميعها يشير بل **يصرح باعتبار المصالح للعباد**، وأن الإذن دائر معها أينما دارت، حسبما بينته مسالك العلة، فدل ذلك علىٰ أن العادات مما اعتمد الشارع فيها **الالتفات إلىٰ المعاني**[٥].

٢- أن الشارع **توسع في بيان العلل والحكم في تشريع باب العادات** وأكثر ما

(١) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج٣، ص١٤٢.
(٢) المصدر السابق، ج٢، ص ٥٢٠.
(٣) المصدر السابق، ج٣، ص١٤٠.
(٤) المصدر السابق، ج٢، ص٥٢٠.
(٥) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج٢، ص ٥٢٣.

علل فيها **بالمناسب** الذي إذا عرض علىٰ العقول تلقته بالقبول، ففهمنا من ذلك أن الشارع قصد فيها اتباع المعاني، لا الوقوف مع النصوص، بخلاف باب العبادات، فإن المعلوم فيه خلاف ذلك(١).

٣- إن الالتفات إلىٰ المعاني قد كان معلومًا في الفترات، واعتمد عليه العقلاء، حتىٰ جرت بذلك مصالحهم، وأعملوا كلياتها علىٰ الجملة، فاطردت لهم، سواء في ذلك أهل الحكمة الفلسفية وغيرهم، إلا أنهم قصروا في جملة من التفاصيل، فجاءت الشريعة لتتم مكارم الأخلاق، فدل علىٰ أن المشروعات في هذا الباب جاءت متممة لجريان التفاصيل في العادات علىٰ أصولها المعهودات(٢).

أما في التعبديات التي تكون في العادات، فإنها غير معقولة المعنىٰ عند الشاطبي فإنه فلا بد فيها من التسليم والوقوف مع المنصوص، ومثالها: طلب الصداق في النكاح، والفروض المقدرة في المواريث، وعدد الأشهر في العدد الطلاقية، وغيرها من الأمور التي لا مجال للعقول في فهم مصالحها الجزئية، حتىٰ يقاس عليها غيرها(٣).

مما سبق يتضح: أن الشاطبي نص علىٰ الأصل في العبادات منع التعليل إلا بموجب يبيح ذلك بضوابطه، وأن الأصل في العادات التعليل، وهذا الصنيع من الشاطبي بيان لأصل التعليل في كلا البابين، واقتصر عليهما في حيت أن الطاهر بن عاشور توسع في وضع المقاصد الخاصة في المعاملات بين الناس تصريحًا في كتابه المقاصد، وهو صاحب السبق في التنصيص عليها في علم المقاصد، والإشارة إلىٰ

---

(١) المصدر السابق، ج٢، ص٥٢٣.

(٢) المصدر السابق، ج٢، ص٥٢٤.

(٣) المصدر السابق، ج٢، ص٥٢٥.

المقاصد الخاصة في العبادات عند عرضه التفصيلي لتفسير آيات العبادات في: «التحرير والتنوير» علىٰ ما سيأتي مفصلًا تاليًا.

المبحث الثاني
التعليل المقاصدي الخاص بالعبادات عند الطاهر بن عاشور

سيكون تناول المقاصد الخاصة بالعبادات عند الطاهر بن عاشور من خلال كتابيه التحرير والتنوير وكشف المغطىٰ شرح الموطأ استنتاجًا من الباحثة في المطالب الآتية:

المطلب الأول: التعليل المقاصدي الخاص بأبواب الطهارة والصلاة والصيام عند الطاهر بن عاشور:

الفرع الأول: التعليل المقاصدي الخاص بالطهارة عند الطاهر بن عاشور:

أولًا: وصف مقاصد الطهارة عند الطاهر بن عاشور:

تعد الطهارة من أهم شرائع الإسلام فقد جعلت شرطًا في أداء الصلاة فالطهارة وسيلة عظيمة لفضائل جمة جُثمانية ورُوحانية(١)، وقد ثبت فضل الطهارة في القرآن الكريم بقوله تعالىٰ: ﴿فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُواْۚ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُطَّهِّرِينَ ﴾(٢).

فقد وصف الله تعالىٰ الرجال المؤمنين «بالمتطهرين» وأن الله تعالىٰ يحب المتطهرين وفي هذا إشارة إلىٰ أن نفوسهم وافقت خلقًا يحبه الله تعالىٰ، وكفىٰ بذلك تنويهًا بزكاء أنفسهم(٣)، وأطلقت المحبة في قوله: «يحبون» كناية عن عمل الشيء

(١) ابن عاشور، كشف المغطىٰ من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، مصدر سابق، ص٧١.
(٢) سورة التوبة، الآية رقم: ١٠٨.
(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج ١١، ص: ٣٣.

المحبوب لأن الذي يحب شيئًا ممكنا يعمله لا محالة، فدل ذلك على أن التطهر أمر خلقي عظيم ينبني عليه أحكام كثيرة وفيه من المقاصد الجمة التي ترقى بالإنسان حسيًّا ومعنويًّا[١].

فكان ذكر الله تعالى للمتطهرين ومحبته لهم فيه قصد الثناء عليهم وتفضيل فعلهم[٢]، فالطهارة من الأفعال المحمودة التي أمر الله بها وحث عليها وأثنى على فاعلها وجعل فيها من الحكم التي ترقى به، لذلك فقد فصل الفقهاء فيها وأفردوها في أبواب خاصة بها، وجعلوها في أول أبواب الفقه لأنها أصل لكثير من العبادات.

وقد قسم الطاهر بن عاشور الطاهرة إلى قسمين **طهارة كبرى**: وهي التي تكون لجميع الجسد لإزالة ما عليه من مفرزات طبيعية وما يرد إليه من أوساخ خارجية، **وطهارة صغرى**: وهي لأعضاء ومنافذ يكثر الإفراز والورود عليها[٣].

ويتفرع عن هذه القسمين من الطهارة نوعين على النحو الآتي:

١- **الطهارة الحسية**: هي تطهير وتنظيف الجسم من الحدث والنجاسة، كالوضوء والغسل[٤].

٢- **الطهارة النفسية**: هي تطهير نفس الإنسان من المعاصي والرذائل[٥].

ثانيًا: مجالات التعليل بمقاصد الطهارة عند الطاهر بن عاشور:

لقد تعددت مجالات التعليل بمقاصد الطهارة لما فيها من مقاصد عظيمة تنبني

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج١١، ص: ٣٣.

(٢) ابن عاشور، محمد الطاهر (٢٠٠٧م)، النظر الفسيح عند مضائق الأنظار في الجامع الصحيح، الطبعة الأولى، ص: ٥١، دار سحنون للنشر والتوزيع - دار السلام للطباعة والنشر.

(٣) ابن عاشور، كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، ص٧٣.

(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٦، ص١٣٢.

(٥) المصدر السابق، ج٨، ص٢٣٥.

عليها أحكام عدة يتبين أثرها في عبادات الناس ويعلل من خلالها هذه الأحكام ومن هذه المقاصد الخاصة المتعلقة بالطهارة ما يلي:

١- حصول التطهير للعباد:

أراد الله تعالىٰ **بحكمته** من تشريع الطهارة والأمر بها كالوضوء والغسل والتيمم وإزالة النجاسات وغيرها، هو **التطهير الحسي والنفسي** أما التطهير الحسي فلأنه تنظيف، وأما التطهير النفسي جعله الله فيه لما جعله عبادة[(١)]، وقد ثبت تعليل الشريعة وإرادتها للتطهير في نصوص القرآن الكريم فقد قال تعالىٰ: ﴿وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾[(٢)]، وقال تعالىٰ: ﴿وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِ﴾[(٣)]، وقد اقترنت لام التعليل بالتطهير لتعليل المقصد من إرادة الله تعالىٰ لطهارة الناس، وقد اقترن وصف التطهير أيضًا بمحبة الله تعالىٰ لعباده المتطهرين، فقد قال تعالىٰ: ﴿فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَّهِّرِينَ﴾[(٤)]، ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾[(٥)].

٢- رفع الحرج والتيسير:

سعت الشريعة بما فيها من أحكام إلىٰ رفع الحرج عن المكلفين والتيسير عليهم وهذه من أسمىٰ المقاصد التي تدل علىٰ سماحة الإسلام وسهولته[(٦)]، لذلك فقد شرع الله تعالىٰ الوضوء والغسل والتيمم وأوجبها، وقد علل ابن عاشور مقصد

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٦، ص١٣٢.
(٢) سورة المائدة، الآية رقم: ٦.
(٣) سورة الأنفال، الآية رقم:١١.
(٤) سورة التوبة، الآية رقم: ١٠٨.
(٥) سورة البقرة، الآية رقم: ٢٢٢.
(٦) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص ٢٧١.

الشريعة من الطهارة وأنها بها رفع الحرج عن العباد فقد قال تعالىٰ: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾[(١)]، والحرج الذي يراد هو الضيق والشدة[(٢)]، وقد نفت الشريعة الحرج بشقيه: **الحسي والنفسي** أما الحرج الحسي لو كلفوا بطهارة الماء مع المرض أو السفر، والحرج النفسي لو منعوا من أداء الصلاة في حال العجز عن استعمال الماء لضر أو سفر أو فقد ماء فإنهم يرتاحون إلىٰ الصلاة ويحبونها[(٣)].

٣- إتمام النعمة علىٰ العباد:

فقد جعل الله تعالىٰ التطهر وتيسير أسبابه وسبله من النعم التي من فيها علىٰ عباده، **فقد قال تعالىٰ:** ﴿وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ ...﴾ وهذا تصريح بتعليل مقصد الشريعة من تشريع الطاهرة بأنها جاءت لإكمال النعم الموجودة قبل الإسلام بنعمة الإسلام، أو ويكمل نعمة الإسلام بزيادة أحكامه الراجعة إلىٰ **التزكية والتطهير مع التيسير في أحوال كثيرة**، وقد فسر الطاهر بن عاشور المقصود بالإتمام وهي **إما بزيادة أنواع من النعم لم تكن، وإما بتكثير فروع النوع من النعم**[(٤)].

٤- إظهار الشكر لله تعالىٰ:

جعل الله تعالىٰ الشكر علة علىٰ إتمام النعمة التي منَّ بها علىٰ عباده بتشريع أحكام الطهارة والتيسير بها، فقد قال تعالىٰ: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[(٥)]،

---

(١) سورة المائدة، الآية رقم: ٦.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٦، ص١٣١.

(٣) المصدر السابق، ج٦، ص١٣١.

(٤) المصدر السابق، ج:٦، ص١٣٢.

(٥) سورة المائدة، الآية رقم: ٦.

وقد استعيرت صيغة الرجاء إلىٰ الأمر لقصد الحث عليه وإظهاره في صورة الأمر المستقرب الحصول[١].

٥- التقرب إلىٰ الله تعالىٰ، وإرضاء لمحبة نفوسهم للطهارة:

لما كانت الطهارة واجبة علىٰ العباد من أجل صحة الصلاة وغيرها من العبادات التي يجب فيها الطهارة، كان فعلها تقربًا إلىٰ الله تعالىٰ[٢]، وقد ذكر الطاهر بن عاشور بأن في ذلك قصد التنويه بالعباد بأنهم يتطهرون تقربًا إلىٰ الله بالطهارة وإرضاء لمحبة نفوسهم إياها، بحيث صارت الطهارة خلقًا لهم فلو لم تجب عليهم لفعلوها من تلقاء أنفسهم[٣].

ولحصول تعليل مقصد الشريعة من الطهارة القرب إلىٰ الله فإنه لزم من ذلك أن تكون اشترط الإسلام في الطهارة أن يكون فعلها بنية التقرب إلىٰ الله تعالىٰ، فإنها من جملة أعمال الإسلام التي جاء فيها قول رسول الله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات»[٤]، فبتلك النية وذلك الإخلاص يكمل سريان الطهارة الجثمانية إلىٰ الروح فتزكيها[٥].

٦- حصول النظافة الظاهرة والباطنة (الحسية والمعنوية):

تعتبر النظافة أحد الحكم التي لأجلها شرعت الطهارة الكبرىٰ والصغرىٰ، وقد أنيطت بأداء الصلاة ليكون المصلي في حالة كمال الجسد، كما هو في حال كمال

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج:٦، ص١٣٢.

(٢) المصدر السابق، ج١١، ص٣٣.

(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج١١، ص٣٣.

(٤) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الوحي، باب ما بدء به الوحي إلىٰ الرسول ﷺ، الحديث رقم: ١، ج١، ص٣.

(٥) ابن عاشور، كشف المغطىٰ من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، مصدر سابق، ص٧٢.

الباطن بالمناجاة والخشوع[(١)].

وقد ثبت الأدلة في الأمر بتطهير الثياب والحث علىٰ نظافتها فقد قال تعالىٰ: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾[(٢)]، فقد بين الطاهر بن عاشور أحد الإطلاقات في تفسير الآية وهو أن للتطهير إطلاق حقيقي وهو التنظيف وإزالة النجاسات، ولذلك فالإنسان مأمور بالطهارة الحقيقية لثيابه إبطالًا لما كان عليه أهل الجاهلية من عدم الاكتراث بذلك[(٣)].

ومن بدائع التشريع أننا نجد مناسبة بين الأسباب التي يعبر عن أكثرها الفقهاء بالأحداث وهي مفرزات جسدية، وبين سبب مشروعية الطهارة الكبرىٰ والصغرىٰ **وهو النظافة**، فإن تلك الأسباب تكثر وتقل في آحاد الناس تبعًا لقوة عضلات البدن وضعفها، وإذا كان الوسخ من جملة المفرزات الجسدية كانت تلك الأسباب الظاهرة مقارنة في الواقع للسبب الخفي، فأنيطت سببية الطهارة بالظاهر، لأنه مقارن للخفي ومعرف به كشأن الأسباب الشرعية[(٤)].

٧- أن النظافة من خصال الفطرة، ومن جملة التحسينيات:

جاء الإسلام متممًا لمكارم الأخلاق، وهاديًا إلىٰ الفضائل والمحاسن، ليبلغ بالناس إلىٰ أقصىٰ حد تصل إليه الفطرة السليمة؛ إذ الطهارة نظافة، والنظافة من أول ما ألهم إليه البشر من خصال الفطرة السليمة[(٥)]، وقد جاء الإسلام وأمر الناس بما

---

(١) ابن عاشور، كشف المغطىٰ من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، ص٧٣، التحرير والتنوير، ج٥، ص٦٥.

(٢) سورة المدثر، الآية رقم: ٤.

(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٢٩، ص٢٩٧.

(٤) ابن عاشور، كشف المغطىٰ من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطا، مصدر سابق، ص٧٣.

(٥) المصدر السابق، ص: ٧١.

يكمل ما في الفطرة من حب التطهر، وذلك بجعله الطهارة شرطًا في أهم أركانه، وببيان فضائلها، وبتحديد مواقيت إيقاعها بحسب ما يناسب حاجة كل أحد حتىٰ لا يُعرضها الناس للإضاعة(١).

وللطهارة ارتباط وثيق بالتحسينيات التي تعد خصال الفطرة أحد مقاصد التحسينيات التي حثت الشريعة الإسلامية عليها(٢).

رابعًا: تطبيقات التعليل بمقاصد الطهارة الخاصة عند الطاهر بن عاشور:

لقد فصل الفقهاء في المسائل الجزئية التي يظهر فيها المقاصد الخاصة، وهي تُظهر الحكمة من تشريع الطهارة، ومن هذه التطبيقات التي أشار إليها الطاهر بن عاشور، وبين فيها وجه التعليل المقاصدي الخاص ما يلي:

١ - التعليل بمقاصد التيمم:

لقد ثبت في القرآن الكريم تشريع التيمم للطهارة من الحدث الأكبر والأصغر عند عروض أسباب معينة، إما لفقد الماء أو خوف من الوصول إليه، أو مرض هو مقتضٍ للعفو عن إيجاب الطهارة عليه(٣)، لذلك فقد جاءت النصوص الصريحة من القرآن الكريم والسنة النبوية التي تشرعه، **والتيمم شرع في غزوة المريسيع علىٰ الصحيح، وكانت سنة ست أو سنة خمس علىٰ الأصح**، فنزلت آية التيمم(٤)، فقد قال تعالىٰ في كتابه الكريم: ﴿وَإِن كُنتُم مَّرۡضَىٰٓ أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوۡ جَآءَ أَحَدٞ مِّنكُم مِّنَ ٱلۡغَآئِطِ أَوۡ لَٰمَسۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمۡ تَجِدُواْ مَآءٗ فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدٗا طَيِّبٗا فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ

(١) ابن عاشور، كشف المغطىٰ من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطا، مصدر سابق، ص٧١.
(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص٣٠٧- ٣٠٨.
(٣) ابن عاشور، كشف المغطىٰ من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، مصدر سابق، ص: ٨٩.
(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٥، ص٦٢.

وَأَيْدِيكُم مِّنْهُۚ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾(١).

وقوله تعالىٰ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقْرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُواْۚ وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا ﴾(٢).

وقال عمران بن حصين: رأىٰ رسول الله رجلًا معتزلًا لم يصل في القوم، فقال له: «ما منعك أن تُصلي في القوم؟» قال: أصابتني جنابة ولا ماء، قال: «عليك بالصعيد، فإنه يكفيك»(٣).

ولكون التيمم طهارة رمزية اكتفىٰ فيه بمسح الوجه واليدين في الطهارة الصغرىٰ والكبرىٰ(٤)، وقد ظن عمار بن ياسر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ لزوم إحاطة الجسد بالمس بالتراب للجنابة، فتمرغ في التراب، فقال له رسول الله ﷺ: «يكفيك الوجه والكفين»(٥).

وقد ظهر وجه التعليل المقاصدي في التعليل بمقاصد الشريعة من التيمم وهو أنه يعد أحد الرخص التي عللت بها الشريعة رفع الحرج عن العباد عند إيجاب الطهارة

---

(١) سورة المائدة، الآية رقم: ٦.

(٢) سورة النساء، الآية رقم: ٤٣.

(٣) البخاري، صحيح البخاري، كتاب التيمم، باب الصعيد الطيب وضوء المسلم يكفيه من الماء، الحديث رقم: ٣٣٧، ج١، ص١٣٠.

(٤) ابن عاشور، كشف المغطىٰ من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، مصدر سابق، ص: ٩٠، التحرير والتنوير، ج٥، ص٦٩.

(٥) البخاري، صحيح البخاري، كتاب التيمم، باب التيمم للوجه والكفين، حديث رقم: ٣٣٤، ج١، ص١٣٠.

عليهم، فالطهارة مشروعة لذاتها وجعلت مقارنة للصلاة جمعًا بين الكمالات وتنويهًا بشأن الطهارة وبقدر الصلاة وهي أعظم، وما يعرض للمسلم مما يمنعه من التطهر(١)، وقد تحرىٰ الطاهر بن عاشور وتمعن في عظيم الحكم التي تلحق بتشريع التيمم فقال: «فكان تعويض الطهارة المائية بغير مائية شرعًا غريبًا خفي الحكمة، وكنت زمانًا أحسبه من متشابه الشريعة، **ولكني لم ألبث أن ألهمت إلىٰ حكمة دقيقة فيه لم تبد لأحد فيما رأيت**، تلك هي التنبيه علىٰ عظم قدر الصلاة، وتأكد وجوب التطهر لها، بأن أرادت الشريعة إقامة عمل مُقام الطهارة، حتىٰ لا يستشعر المسلم أنه يناجي ربه بدون تطهر، وحتىٰ لا تفوته نية التطهر للصلاة، فلا يفوته ذلك المعنىٰ المنتقل به من طهارة الظاهر إلىٰ طهارة الباطن، وحتىٰ لا يظن أن أمر الطهارة هينٌ، وفي إقامة ذلك العمل مقام الطهارة تذكير مستمر بها، حتىٰ لا ينسىٰ العود إليها عند زوال ما منعه منها»(٢)، ومن **الحكم التشريعية** التي ذكرها الطاهر بن عاشور في تشريع التيمم هو:

١ - **تقرير لزوم الطهارة في نفوس المؤمنين.**

٢ - **وتقرير حرمة الصلاة**، وترفيع شأنها في نفوسهم، فلم تترك لهم حالة يعدون فيها أنفسهم مصلين بدون طهارة.

٣- **تعظيمًا لمناجاة الله تعالىٰ**، فلذلك شرع لهم عملًا يشبه الإيماء إلىٰ الطهارة ليستشعروا أنفسهم متطهرين، وجعل ذلك بمباشرة اليدين صعيد الأرض التي هي منبع الماء(٣).

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج٥، ص ١٣١، كشف المغطىٰ من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، ص: ٨٩.
(٢) ابن عاشور، كشف المغطىٰ من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، مصدر سابق، ص: ٩٠.
(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج٥، ص٦٩.

٢- التعليل بمقاصد الوضوء:

لقد أوجب الله تعالىٰ الوضوء وجعله شرطًا لصحة الصلاة وقد ثبت ذلك بنص القرآن الكريم الذي ورد فيه تفصيل للأمر بالوضوء عند القيام للصلاة، وبيان أعضاء الوضوء، فقد قال الله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِۚ وَإِن كُنتُمۡ جُنُبٗا فَٱطَّهَّرُواْۚ وَإِن كُنتُم مَّرۡضَىٰٓ أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوۡ جَآءَ أَحَدٞ مِّنكُم مِّنَ ٱلۡغَآئِطِ أَوۡ لَٰمَسۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمۡ تَجِدُواْ مَآءٗ فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدٗا طَيِّبٗا فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُم مِّنۡهُۚ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمۡ وَلِيُتِمَّ نِعۡمَتَهُۥ عَلَيۡكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ﴾(١).

وجه التعليل المقاصدي: يتبين وجه التعليل المقاصدي في الوضوء من خلال الحكم التي بينها الطاهر بن عاشور فيها، فحكمة الوضوء منها ما هو حسي ومنها ما هو نفسي: وهي النقاء والوضاءة والتنظف والتأهب لمناجاة الله تعالىٰ، وحكمة الأمر بالوضوء التطهير كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمۡ﴾ فظهر فيها المقصد من الوضوء بقوله «ليطهركم»، وهو تطهير حسي لأنه تنظيف، وتطهير نفسي جعله الله فيه لمّا جعله عبادة، فإن العبادات كلها مشتملة علىٰ عدة أسرار: منها ما تهتدي إليه الأفهام ونعبر عنها بالحكمة ومنها ما لا يعلمه إلا الله، ككون الظهر أربع ركعات(٢).

٢- تعليل مقصد الاغتسال من الجنابة:

جاء الأمر بالغسل من الجنابة صريح في نص القرآن الكريم فقد قال الله تعالىٰ:

---

(١) سورة المائدة، الآية رقم: ٦.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٦، ص١٣٠-١٣٢.

﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾[(١)]، وقوله تعالىٰ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا﴾[(٢)]، فدل الأمر بالغسل والتطهر في الآيات علىٰ تشريع الغسل من الجنابة وإيجاب له، لأن وجوب الصلاة لا يسقط بحال، فلما نهوا عن اقترابها بدون الغسل علم من ذلك فرض الغسل[(٣)].

وجه التعليل المقاصدي في غسل الجنابة هو أن فيه تجديد نشاط المجموع العصبي الذي يعتريه فتور باستفراغ القوة المأخوذة من زبد الدم، حسبما تفطن لذلك الأطباء فقضيت بهذا الانضباط حكم عظيمة[(٤)].

وكذلك يظهر الحكمة العامة من مشروعية الغسل وهو النظافة، ثم أنيطت بأداء الصلاة ليكون المصلي في حالة كمال الجسد، كما في حال كمال الباطن بالمناجاة والخضوع[(٥)].

الفرع الثاني: التعليل المقاصدي الخاص بالصلاة عند الطاهر بن عاشور:

أولًا: وصف مقاصد الصلاة عند الطاهر بن عاشور:

١- مفهوم الصلاة: «هي العبادة المخصوصة المشتملة علىٰ قيام وقراءة وركوع وسجود وتسليم»[(٦)].

الصلاة عبادة معروفة، وهي ثانية قواعد الإسلام، وأول ما شرع الإسلام لعموم

---

(١) سورة المائدة، الآية رقم: ٦.

(٢) سورة النساء، الآية رقم: ٤٣.

(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٥، ص٦٥.

(٤) المصدر السابق، ج٥، ص٦٥.

(٥) المصدر السابق،ج٥، ص٦٥.

(٦) المصدر السابق، ج١، ص٢٣٢.

المسلمين من الشرائع، فرضت بالوحي ليلة الإسراء، وذكرها القرآن في آيات كثيرة [١]، فقد جاء الأمر في كثير من آيات القرآن الكريم بإقامة الصلاة وربطها بصفات حسنة للمؤمنين الذي يقيمونها، ومنها قوله تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [٢]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرْكَعُوا۟ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾ [٣]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَىِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيْلِ ۚ إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ ۚ ذَٰلِكَ ذِكْرَىٰ لِلذَّٰكِرِينَ﴾ [٤].

فدلت الآيات الكريمة علىٰ أن الصلاة فريضة واجبة علىٰ كل مسلم ومسلمة، والأمر بالإقامة يؤذن بأنه عمل واجب لأن الإقامة إيقاع العمل علىٰ ما يستحقه، فتقتضي أن المراد بالصلاة هنا الصلاة المفروضة [٥].

وقد جاء الأمر بالمحافظة علىٰ الصلاة والحث عليها وأن فيها من الحكم التشريعية التي ترجع بالصلاح والخير علىٰ العباد فتحقق لهم السعادة في الدنيا والآخرة، والأمر بإقامة الصلاة لأن الصلاة عمل عظيم، وهذا الأمر يشمل الأمة فقد تكرر الأمر بإقامة الصلاة في آيات كثيرة [٦].

وقد ظهر في عبادة الصلاة مقاصد عظيمة وكثيرة لأجلها شرعت الصلاة، فاعتنت الشريعة الإسلامية بأمر الصلوات الخمس عناية قوية، فحددتها في أوقات توقع فيها، وذلك لحكم عديدة ومنها: لئلا يكون إيكال ذلك إلىٰ تعيين الناس

---

(١) ابن عاشور، كشف المغطىٰ من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، مصدر سابق، ص: ٥٩.
(٢) سورة البقرة، الآية رقم: ٣.
(٣) سورة البقرة، الآية رقم: ٤٣.
(٤) سورة هود، الآية رقم: ١١٤.
(٥) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج١٢، ص١٧٩.
(٦) المصدر السابق، ج٢٠، ص٢٥٨.

لأنفسهم أوقاتًا وسيلة إلىٰ التقاعس عنها، وتعلة النفوس بالمطل فيها، فتجتمع صلوات فتثقل علىٰ المصلي فيتركها[(١)].

ثانيًا: مجالات التعليل بمقاصد الصلاة:

تعد مجالات التعليل بمقاصد الصلاة بمثابة إثبات للغايات التفصيلية التي تحقق مقصد الشارع من الصلاة ومن هذه المقاصد الخاصة ما يلي:

١ - الخشوع لله تعالىٰ:

قرن الله تعالىٰ الأمر بالصلاة وإقامتها بالخشوع **وقد جعل القصد منها تحقيق خشوع العبد لله تعالىٰ**، والخشوع هو الخضوع لله والخوف منه، وهو يرجع إلىٰ معنىٰ الإخلاص بالقلب فيما يعمله المكلف، ومطابقة ذلك لما يظهر من آثاره علىٰ صاحبه، ويكون الخشوع لله بالقلب والجوارح[(٢)].

وقد قال تعالىٰ في كتابه الكريم: ﴿وَٱسْتَعِينُواْ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِۚ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى ٱلْخَٰشِعِينَ ﴿٤٥﴾ ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ﴾[(٣)].

والمراد بالخاشع في الآية الكريمة هو الذي ذلل نفسه وكسر سورتها وعودها أن تطمئن إلىٰ أمر الله وتطلب حسن العواقب وأن لا تغتر بما تزينه الشهوة الحاضرة فهذا الذي كانت تلك صفته قد استعدت نفسه لقبول الخير، وكأن المراد بالخاشعين هنا الخائفون الناظرون في العواقب فتخف عليهم الاستعانة بالصبر والصلاة مع ما في الصبر من القمع للنفس وما في الصلاة من التزام أوقات معينة وطهارة في أوقات قد يكون للعبد فيها اشتغال بما يهوىٰ أو بما يحصل منه مالًا أو لذة[(٤)].

---

(١) ابن عاشور، كشف المغطىٰ من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، مصدر سابق، ص: ٦٠.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٢٢، ص٢٢.

(٣) سورة البقرة، الآية رقم: ٤٥ - ٤٦.

(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج١، ص٤٨٠.

وقوله تعالىٰ: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ ۝١ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ﴾[١].

والخشوع، أي الخشوع لله، يقتضي التقوىٰ فهو سبب فلاح، وتقييده هنا بكونه في الصلاة لقصد الجمع بين وصفهم بأداء الصلاة وبالخشوع وخاصة إذا كان في حال الصلاة لأن الخشوع لله يكون في حالة الصلاة وفي غيرها، إذ الخشوع محله القلب فليس من أفعال الصلاة ولكنه يتلبس به المصلي في حالة صلاته[٢].

وذكر الخشوع مع الصلاة **لأن الصلاة أولىٰ الحالات بإثارة الخشوع وقوته** ولذلك قدمت، ولأنه بالصلاة **أعلق فإن الصلاة خشوع لله تعالىٰ وخضوع له**، ولأن الخشوع لما كان لله تعالىٰ كان أولىٰ الأحوال به حال الصلاة، لأن المصلي يناجي ربه فيشعر نفسه أنه بين يدي ربه فيخشع له[٣].

٢- النهي عن الفحشاء والمنكر:

فقد قال تعالىٰ: ﴿اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ﴾[٤].

فكلما تذكر المصلي عند صلاته عظمة ربه ووجوب طاعته وذكر ما قد يفعله من الفحشاء والمنكر كانت صلاته حينئذ قد نهته عن بعض أفراد الفحشاء والمنكر، والمقصود هنا من **الفاحشة**: تجاوز الحد المأذون فيه شرعًا من القول والفعل، **وبالمنكر**: ما ينكره الشرع ولا يرضىٰ بوقوعه[٥].

وعلل الأمر بإقامة الصلاة بالإشارة إلىٰ ما فيها من الصلاح النفساني فقال

---

(١) سورة المؤمنون، الآية رقم: ١- ٢.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٩، ص١٨.

(٣) المصدر السابق، ج٢٠، ص٢٦٠.

(٤) سورة العنكبوت، الآية رقم: ٤٥.

(٥) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٢٠، ص٢٦٠.

تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾، فموقع إن: **موقع فاء التعليل** ولا شك أن هذا التعليل موجه إلىٰ الأمة لأن النبي ﷺ معصوم من الفحشاء والمنكر فاقتصر علىٰ تعليل الأمر بإقامة الصلاة دون تعليل الأمر بتلاوة القرآن لما في هذا الصلاح الذي جعله الله في الصلاة من سر إلهي لا يهتدي إليه الناس إلا بإرشاد منه تعالىٰ فأخبر أن الصلاة تنهىٰ عن الفحشاء والمنكر، **والمقصود أنها تيسر للمصلي ترك الفحشاء والمنكر**(١).

عن أبي هريرة قال: «جاء رجل إلىٰ النبي ﷺ فقال: إن فلانًا يصلي بالليل فإذا أصبح سرق، فقال: سينهاه ما تقول»(٢).

وجه الدلالة في الحديث الشريف: أن إقامة الصلاة فيه تعليل للنهي عن المنكرات وتذكير بالله، وقد جاء من المعنىٰ الذي يشمله النهي عن الفحشاء والمنكر هو من **حكمة جعل الصلوات موزعة علىٰ أوقات من النهار والليل** ليتجدد التذكير وتتعاقب المواعظ، وبمقدار تكرر ذلك تزداد خواطر التقوىٰ في النفوس وتتباعد النفس من العصيان حتىٰ تصير التقوىٰ ملكة لها، ووراء ذلك خاصية إلهية جعلها الله في الصلاة يكون بها تيسير الانتهاء عن الفحشاء والمنكر(٣).

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٢٠، ص٢٥٨.

(٢) الإمام أحمد، مسند أحمد، مسند أبي هريرة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ، الحديث رقم: ٩٧٧٨، قال الإمام أحمد: إسناده صحيح، رجاله ثقات رجال الشيخين، ج١٥، ص٤٨٣، الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري(١٤١٥هـ)، شرح مشكل الآثار، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، الطبعة الأولىٰ، الحديث رقم: ٢٠٥٦، ج٥، ص٣٠٠، مؤسسة الرسالة، التبريزي، محمد بن عبد الله الخطيب (١٩٨٥م)، مشكاة المصابيح، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، قال الألباني: حديث صحيح، الطبعة الثالثة، باب التحريض علىٰ قيام الليل، الحديث رقم: ١٢٣٧، ج١، ص ٣٨٩، المكتب الإسلامي – بيروت.

(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٢٠، ص٢٦٠.

٣- تحقيق العبودية لله تعالىٰ والخضوع له:

فالمقصود من الصلاة العبادة والخضوع لله تعالىٰ بمقدار استحضار المعبود يقوىٰ الخضوع له فتترتب عليه آثاره الطيبة في إخلاص العبد لربه وإقباله علىٰ عبادته وذلك ملاك الامتثال والاجتناب[١]، قال تعالىٰ في بيان غاية خلقه للناس وهو عبادته والامتثال لأمره: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[٢]، واللام في ﴿لِيَعْبُدُونِ﴾ لام العلة، أي ما خلقتهم لعلة إلا علة عبادتهم إياي[٣].

٤- تذكير العبد بالله تعالىٰ، وأمره بذكر الله تعالىٰ:

لقد خص من العبادات بالذكر إقامة الصلاة، لأن الصلاة تجمع أحوال العبادة، وإقامة الصلاة: إدامتها، أي عدم الغفلة عنها[٤].

فقد قال تعالىٰ: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِىٓ﴾[٥].

فجاء الأمر بإقامة الصلاة فيه تعليل للمقصد منها فاللام في قوله تعالىٰ: لذكري، للتعليل أي أقم الصلاة لأجل ذكري لأن الصلاة تذكر العبد بخالقه، إذ يستشعر أنه واقف بين يدي الله لمناجاته[٦].

وكذلك جاء قوله تعالىٰ: ﴿وَلَذِكْرُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ﴾[٧]، عطف علىٰ جملة ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾ فيكون عطف **علة علىٰ علة**،

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٢، ص٣٠.

(٢) سورة الذاريات، الآية رقم: ٥٦.

(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٢٧، ص٢٥.

(٤) المصدر السابق، ج١٦، ص٢٠٠.

(٥) المصدر السابق، ج١٦، ص٢٠١.

(٦) المصدر السابق، ج١٦، ص٢٠١.

(٧) سورة العنكبوت، الآية رقم، ٤٥.

ويكون المراد بذكر الله هو الصلاة، وهذا الكلام إيماء إلىٰ حكمة مشروعية الصلاة وبضميمته إلىٰ قوله تعالىٰ: إن الصلاة تنهىٰ عن الفحشاء والمنكر، فهي ناهية عن الفحشاء والمنكر لأنها ذكر الله وذكر الله أمر كبير[١].

٥- الإعانة علىٰ تقوىٰ الله تعالىٰ:

يظهر **أن التقوىٰ من حكمة مشروعية الصلاة** لأن المكلف إذا ذكر أمر الله ونهيه فعل ما أمره واجتنب ما نهاه عنه والله عرف موسىٰ حكمة الصلاة مجملة وعرفها محمدًا ﷺ مفصلة، فلما كانت الصلاة معينة علىٰ التقوىٰ ومكارم الأخلاق، حث الله علىٰ المحافظة عليها[٢].

٦-الصلاة سبب في رحمة الله تعالىٰ لعباده المؤمنين:

إقامة المؤمن للصلاة سبب لرحمة الله تعالىٰ لعباده، فقد وصف الله المؤمنين بأنهم يقيمون الصلاة تنويهًا بأن الصلاة هي أعظم المعروف[٣]، فقد قال تعالىٰ: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓۚ أُوْلَٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾[٤]، **والسين في قوله تعالىٰ: ﴿سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُۗ﴾ لتأكيد حصول الرحمة** في المستقبل[٥]، فكان من حكمة إقامة الصلاة حصول الرحمة للمؤمنين، وقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ تعليل لجملة سيرحمهم الله أي: أنه تعالىٰ

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج١٦، ص٢٠١.
(٢) المصدر السابق، ج١٦، ص٢٠١، ج٢، ص٤٦٦.
(٣) المصدر السابق، ج١٠، ص٢٦٣.
(٤) سورة التوبة، الآية رقم: ٧١.
(٥) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج١٠، ص٢٦٣.

لعزته ينفع أولياءه وأنه لحكمته يضع الجزاء لمستحقه(١).

٧- الصلاة سبب في تكفير الذنوب ومحو السيئات:

قال تعالىٰ: ﴿ وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيۡلِۚ إِنَّ ٱلۡحَسَنَٰتِ يُذۡهِبۡنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِۚ ذَٰلِكَ ذِكۡرَىٰ لِلذَّٰكِرِينَ﴾(٢)، **فإقامة الصلوات بأوقاتها المشروعة فيه تكفير للذنوب فهي أول** أعمال المسلم إذا أصبح وهي صلاة الصبح وآخر أعماله إذا أمسىٰ وهي صلاة العشاء، وهي بذلك تحقق مقصد الشريعة منها **فتكون السيئات الحاصلة فيما بين ذلك ممحوة بالحسنات الحافة بها،** ويتبع ذلك **حكمة كراهية الحديث بعد صلاة العشاء** وذلك للحث علىٰ الصلاة وخاصة ما كان منها في أوقات تعرض الغفلة عنها(٣).

ثالثًا: تطبيقات التعليل بمقاصد الصلاة الخاصة عند الطاهر بن عاشور:

١- تشريع قصر الصلاة في السفر لأجل الخوف:

لقد شرع الله تعالىٰ قصر الصلاة للمسافر عمومًا، وقد ثبت مشروعية القصر للصلاة الرباعية في السفر في القرآن الكريم وقد جاءت مجملة، ثم بينت السنة النبوية كيفيتها وعددها.

وما يتفرع عن إباحة قصر الصلاة في السفر، حكم قصر الصلاة في حالة الخوف وقد ثبت ذلك بنصوص القرآن الكريم ومنها قوله تعالىٰ: ﴿ وَإِذَا ضَرَبۡتُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَلَيۡسَ عَلَيۡكُمۡ جُنَاحٌ أَن تَقۡصُرُواْ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنۡ خِفۡتُمۡ أَن يَفۡتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْۚ إِنَّ ٱلۡكَٰفِرِينَ كَانُواْ لَكُمۡ عَدُوّٗا مُّبِينٗا ﴿١٠١﴾ وَإِذَا كُنتَ فِيهِمۡ فَأَقَمۡتَ لَهُمُ ٱلصَّلَوٰةَ فَلۡتَقُمۡ طَآئِفَةٞ مِّنۡهُم مَّعَكَ وَلۡيَأۡخُذُوٓاْ

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج١٠، ص٢٦٣.

(٢) سورة هود، الآية رقم: ١١٤.

(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج ١٢، ص١٧٩.

أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِن وَرَآئِكُمْ وَلْتَأْتِ طَآئِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ وَدَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُم مَّيْلَةً وَاحِدَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن كَانَ بِكُمْ أَذًى مِّن مَّطَرٍ أَوْ كُنتُم مَّرْضَىٰ أَن تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ وَخُذُوا حِذْرَكُمْ إِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا ﴾[١].

وقصر الصلاة هو: «النقص منها، وقد علم أن أجزاء الصلاة هي الركعات بسجداتها وقراءاتها، فلا جرم أن يعلم أن القصر من الصلاة هو نقص الركعات»[٢].

أما صلاة الخوف فتعرف بأنها: «الصلاة التي يؤديها المسلمون وهم يصافون العدو في ساحة الحرب»[٣].

فقوله تعالىٰ: ﴿إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ دل علىٰ تخصيص الإذن بالقصر بحال الخوف من تمكن المشركين منهم وإبطالهم عليهم صلاتهم، **وأن الله أذن في القصر لتقع الصلاة عن اطمئنان،** فالآية هذه خاصة بقصر الصلاة عند الخوف، **وهو القصر الذي له هيئة خاصة في صلاة الجماعة**[٤].

وجه التعليل المقاصدي في تشريع قصر الصلاة في السفر لأجل الخوف هو أن الله تعالىٰ جعل فكان القصر لأجل الخوف رخصة لدفع المشقة[٥]، فيظهر فيه معنىٰ التخفيف الذي أراده الله تعالىٰ لعباده، فقد روي عن يعلىٰ بن أمية أنه قال: قلت

---

(١) سورة النساء، الآية رقم: ١٠١– ١٠٢.
(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٥، ص١٨٢.
(٣) المصدر السابق، ج٢، ص٤٧٠.
(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٥، ص١٨٣.
(٥) المصدر السابق، ج٥، ص١٨٤.

لعمر بن الخطاب: إن الله تعالىٰ يقول: إن خفتم وقد أمن الناس، فقال: عجبت مما عجبت منه فسألت رسول الله عن ذلك فقال «صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته»[١]، ولا شك أن محمل هذا الخبر أن النبي ﷺ أقر عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ علىٰ فهمه تخصيص هذه الآية بالقصر لأجل الخوف، فكان القصر لأجل الخوف **رخصة لدفع المشقة**، وقوله: له صدقة... معناه أن القصر في السفر لغير الخوف صدقة من الله، أي تخفيف، وهو دون الرخصة فلا تردوا رخصته[٢].

الفرع الثالث: التعليل المقاصدي الخاص بالصيام عند الطاهر بن عاشور:

أولًا: وصف مقاصد الصيام عند الطاهر بن عاشور:

١- مفهوم الصيام:

يعرف الصيام أو الصوم في الشرع بأنه: «اسم لترك جميع الأكل وجميع الشرب وقربان النساء مدة مقدرة بالشرع بنية الامتثال لأمر الله أو لقصد التقرب بنذر للتقرب إلىٰ الله»[٣].

وقد شرع الله الصيام وجعله من قواعد الإسلام وأحد أركانه، وقد جاء الأمر بالصيام في القرآن الكريم قال الله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ﴾[٤].

---

(١) مسلم، صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب صلاة المسافرين وقصرها، حديث رقم: ٦٨٦، ج١، ص٤٧٨، الترمذي، سنن الترمذي، أبواب تفسير القرآن عن الرسول ﷺ، باب ومن سورة النساء، حديث رقم، ٣٠٣٤، ج٥، ص١٢٧.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٥، ص١٨٤.

(٣) المصدر السابق، ج٢، ص ١٥٤.

(٤) سورة البقرة، الآية رقم: ١٨٣.

وقد وصف الله تعالىٰ عباده المؤمنين وبين الخصال التي تكون بهم ومنها وصفهم بالصائمين فقال تعالىٰ: ﴿وَٱلصَّٰٓئِمِينَ وَٱلصَّٰٓئِمَٰتِ﴾[(١)]، فالصوم عبادة عظيمة فيها الأجر والثواب العظيم وقد جعل الله تعالىٰ للصائمين باب في الجنة اسمه باب الريان، لذلك فظاهر ما في الصيام من تخلق برياضة النفس لطاعة الله، إذ يترك المرء ما هو جبلي من الشهوة تقربًا إلىٰ الله، أي برهانًا علىٰ أن رضىٰ الله عنه ألذ عنده من أشد اللذات ملازمة له[(٢)].

وقد تعددت أنواع الصيام وأحكامه: فمنه ما يكون فرض علىٰ المسلمين وهو صيام رمضان فقد قال تعالىٰ: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُ﴾[(٣)]، ومنه ما يكون واجب كصيام الكفارات وغيرها من أنواع الصيام.

حكم الصيام حكم عظيم من الأحكام التي شرعها الله تعالىٰ للأمة، وهو من العبادات الرامية إلىٰ تزكية النفس ورياضتها، وفي ذلك صلاح حال الأفراد فردًا فردًا إذ منها يتكون المجتمع[(٤)]، وفي الصيام حكمة عظيمة، لاشتماله علىٰ فوائد كثيرة نفسانية وجسمانية[(٥)].

أما فضل الصيام فقد ثبت وردت الكثير من الأحاديث التي توضح فضل الصيام وأجر الصائم عند ربه فقد روي عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «الصيام جنة، فلا يرفث ولا يجهل، وإن امرؤ قاتله أو شاتمه، فليقل إني صائم - مرتين - والذي نفسي بيده لخلوف فم الصائم أطيب عند الله تعالىٰ من ريح المسك، يترك طعامه وشرابه وشهوته

---

(١) سورة الأحزاب، الآية رقم: ٣٥.
(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٢٢، ص٢٢.
(٣) سورة البقرة، الآية رقم: ١٨٥.
(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٢، ص ١٥٤.
(٥) ابن عاشور، كشف المغطىٰ من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، مصدر سابق، ص١٦١.

من أجلي، الصيام لي وأنا أجزي به، والحسنة بعشر أمثالها»(١).

أما وقت الإمساك والإفطار فيكون من طلوع الفجر الصادق إلىٰ غروب الشمس فقد قال تعالىٰ في وقت الصيام: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ۖ ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ ۚ﴾(٢)، وقد جيء في **الغاية بحتىٰ وبالتبين** للدلالة علىٰ أن الإمساك يكون عند اتضاح الفجر للناظر وهو الفجر الصادق، ثم قوله تعالىٰ: **حتىٰ يتبين** تحديد لنهاية وقت الإفطار بصريح المنطوق وقد علم منه أنه ابتداء زمن الصوم، إذ ليس في زمان رمضان إلا صوم وفطر وانتهاء أحدهما مبدأ الآخر فكان قوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ بيانًا لنهاية وقت الصيام ولذلك قال تعالىٰ: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا۟﴾ ولم يقل ثم صوموا لأنهم صائمون من قبل، وإلىٰ الليل غاية اختير لها (إلىٰ) للدلالة علىٰ: تعجيل الفطر عند غروب الشمس لأن «إلىٰ» لا تمتد معها الغاية بخلاف حتىٰ، فالمراد هنا مقارنة إتمام الصيام بالليل(٣).

ثانيًا: مجالات التعليل بمقاصد الصيام الخاصة عند الطاهر بن عاشور:

لقد تنوعت مجالات التعليل بمقاصد الصيام لما فيه من غايات وحكم كثيرة أرادها الشارع، ومن هذه المقاصد الخاصة التي تبرز أثر هذه العبادة علىٰ المسلم ما يلي:

١ - حصول تقوىٰ الله تعالىٰ وتنميته:

إن تحصيل التقوىٰ في قلب المؤمن تمنعه من ارتكاب المعاصي والمحرمات وقد كان الصيام أحد العبادات يكون القصد منها تقوىٰ الله تعالىٰ فقد قال تعالىٰ في آية

---

(١) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب فضل الصوم، الحديث رقم: ١٧٩٥، ج٢، ص ٦٧٠، مسلم، صحيح المسلم، كتاب الصيام، باب فضل الصيام، الحديث رقم: ١١٥١، ج٢، ص٨٠٧.

(٢) سورة البقرة، الآية رقم: ١٨٧.

(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٢، ص١٨٤.

الصيام: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ﴾(١).

يدل قوله تعالىٰ: ﴿لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ﴾، علىٰ بيان **الحكمة من الصيام وما لأجله شرع**، والتقوىٰ هي اتقاء المعاصي، فكان الصيام موجبًا **من أجل** اتقاء المعاصي، وقد علل الطاهر بن عاشور المقصد من ذلك فجعل الصيام وسيلة لاتقاء المعاصي، وذلك ليرتقي المسلم به عن حضيض الانغماس في المادة إلىٰ أوج العالم الروحاني، فهو وسيلة للارتياض بالصفات الملكية والانتفاض من غبار الكدرات الحيوانية(٢)، فانقياد النفس إلىٰ الامتناع عن الحلال طمعًا في مرضات الله تعالىٰ، وخوفًا من أليم عقابه فأولىٰ أن تنقاد للامتناع عن الحرام، فكان الصوم سببًا للاتقاء عن محارم الله تعالىٰ(٣).

وقد قسم الطاهر بن عاشور المعاصي التي يكون الصيام موجبًا لاتقائها ويحصل بها الحكمة التي لأجلها شرع الصيام إلىٰ قسمين: الأولىٰ: قسم ينجع في تركه التفكر كالخمر والميسر والسرقة والغصب فتركه يحصل بالوعد علىٰ تركه والوعيد علىٰ فعله والموعظة بأحوال الغير، والثاني: ما ينشأ من دواع طبيعية كالأمور الناشئة عن الغضب وعن الشهوة الطبيعية التي قد يصعب تركها بمجرد التفكر، فجعل الصيام وسيلة لاتقائها، لأنه يعدل القوىٰ الطبيعية التي هي داعية تلك المعاصي(٤).

---

(١) سورة البقرة، الآية رقم: ١٨٣.
(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٢، ص١٥٨.
(٣) الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مصدر سابق، ج٢، ص٧٦.
(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٢، ص ١٥٨.

٢- تحقيق شكر الله تعالىٰ:

يتحقق مقصد شكر الله تعالىٰ علىٰ عبادة الصيام وقد ثبت التعليل بمقصد الشكر في قوله تعالىٰ: ﴿لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾، وهي تعليل لأنه يكون بالأقوال التي فيها تعظيم الله تعالىٰ ويكون بفعل القرب من الصدقات في أيام الصيام وأيام الفطر، ومن مظاهر الشكر أيضًا لبس أحسن الثياب يوم الفطر(١).

٣- إكمال العدة التي فرضها الله:

تحصل الحكمة من تشريع القضاء الذي فرضه الله تعالىٰ علىٰ عباده، فقد قال تعالىٰ: ﴿وَلِتُكْمِلُوا۟ ٱلْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا۟ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ﴾(٢)، والمقصود أن إكمال العدة يحصل بقضاء أيام الصيام التي أفطرها من وجب عليه الصوم ليأتي بعدة أيام شهر رمضان كاملة، **فإن في تلك العدة حكمة تجب المحافظة عليها، فبالقضاء حصلت حكمة التشريع وبرخصة الإفطار** لصاحب العذر حصلت رحمة التخفيف(٣).

٤- إرادة التيسير علىٰ العباد:

أراد الله تعالىٰ بحكمته من تشريع الصيام علىٰ عباده أن يخفف عنهم وأن ييسر عليهم مشقته، فقد يعرض علىٰ الأفراد ما يجعل في صومه ضرر ومشقة عليه كالسفر، أو المرض فأبيح الفطر مع القضاء الصيام، فقد قال الله تعالىٰ في آية الصيام: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾(٤)، وقد بين الطاهر بن عاشور بأن فيها

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٢، ص١٧٧.

(٢) سورة البقرة، الآية رقم: ١٨٥.

(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٢، ص٢٧٦..

(٤) سورة البقرة، الآية رقم: ١٨٥.

استئناف بياني كالعلة لقوله تعالىٰ ومن كان مريضا..، بين به حكمة الرخصة أي شرع لكم القضاء لأنه يريد بكم اليسر عند المشقة(١).

وقد جاء الإثبات في يريد الله بكم اليسر لتكون تعليلًا للرخصة ثم جاء النفي ولا يريد بكم العسر تأكيدًا لها، وقد تكون كذلك تعليلًا عن دميع ما تقدمها في بداية الآية..، **فيكون إيماء إلىٰ أن مشروعية الصيام وإن كانت تلوح في صورة المشقة والعسر فإن في طيها من المصالح** ما يدل علىٰ أن الله أراد بها اليسر أي تيسير تحصيل رياضة النفس بطريقة سليمة من إرهاق أصحاب بعض الأديان الأخرىٰ أنفسهم(٢).

٥- الإخلاص في الدعاء لله تعالىٰ في رمضان ورجاء استجابته:

قال الله تعالىٰ: ﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ ﴾(٣).

فمن المقاصد الخاصة التي لأجلها شرع الدعاء في رمضان هو أن الله تعالىٰ حث عباده علىٰ الإخلاص في دعاءه، **فالآية فيها إيماء إلىٰ أن الصائم مرجو الإجابة،** وإلىٰ أن شهر رمضان مرجوة دعواته، وإلىٰ مشروعية الدعاء عند انتهاء كل يوم من رمضان(٤).

٦- الوقاية من المعاصي:

يعد الصيام وقاية للمؤمن من الكثير الأضرار ومن المعاصي فقد روي عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «الصيام جنة، فإذا كان أحدكم صائمًا فلا يرفث ولا

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٢، ص١٧٥.
(٢) المصدر السابق، ج٢، ص١٧٥.
(٣) سورة البقرة، الآية رقم: ١٨٦.
(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٢، ص١٧٩.

يجهل، فإن امرؤ قاتله أو شاتمه فليقل: إني صائم إني صائم»[(١)].

ويقصد بالجُنَّة: الوقاية، فدل قول الرسول ﷺ أنَّ الصوم وقاية من أضرار كثيرة، فكل ضر ثبت عندنا أن الصوم يدفعه فهو مراد، وقد يعرض لنا أن نعد أن جنَّة من أضرار أخروية جمَّة بما ثبت من المغفرة للصائم ودخوله من باب الريَّان في الجَنة، وأنَّه تصفد في شهره الشياطين، وأنَّه أيضًا وقاية من الأضرار البدنية التي تجلبها الشهوات الحيوانية إذا أرضاهما صاحبهما، وأنَّه وقاية من خبائث نفسانية بما فيه من تزكية النفس واستشعار التخلق بالملكية. فهو جُنَّة من نقائِص الأحوال الحيوانية الحاجبة للنفسِ عن الالتحاق بأهل الملكية[(٢)].

٧- تحقيق حكمة الشريعة من اشتمال الصيام علىٰ المقاصد الخاصة التي يظهر فيها فوائد نفسانية، ومن هذه المقاصد:

١- التخلُّق بالصبر علىٰ أشدِّ اللذَّات تعلقًا بالجبلة وأكثرها انبعاثًا في النفس.

٢- التخلُّق بقوَّة الإرادة علىٰ ترك المحبوب وارتكاب مصاعب الأمور.

٣- تذكير النفس بحال حاجة المحتاج لتنبعث فيها داعية مواساة الفقير.

٤- تقوية الناحية الملكية في الأرواح البشرية؛ لتتزكىٰ بذلك وتتهيأ؛ لأن تصدر عنها أفعال الخير.

٥- معرفة قدر نعمة تيسير الطعام والشراب؛ ليشكر الله تعالىٰ علىٰ ذلك ويزن نعمة تيسيرها بحالة فقدها الموقت، فيتَّعظ بما لو فقدها فقدًا مستمرًّا[(٣)].

---

(١) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب فضل الصوم، الحديث رقم: ١٧٩٥، ج٢، ص ٦٧٠، مسلم، صحيح المسلم، كتاب الصيام، باب فضل الصيام، الحديث رقم: ١١٥١، ج٢، ص٨٠٧.

(٢) ابن عاشور، كشف المغطىٰ من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ مصدر سابق، ص١٧٢.

(٣) المصدر السابق، ص١٦١.

٨- تحقيق حكمة الشريعة من اشتمال الصيام علىٰ المقاصد الخاصة التي يظهر فيها فوائد جثمانية، ومن هذه المقاصد:

١- التعويد بتغيير أنظمة المعيشة؛ ليقتدر المسلم علىٰ تحمل تغيير نظم عيشه في مدَّة الجهاد وفي الاغتراب والأسفار، فيكون قليل الكروب عند الكوارث.

٢- إراحة الجهاز الهضمي وقتًا طويلًا؛ ليزول بذلك ما عسىٰ أن يكون قد غشيه من صلصال الإفراز، وهي الفائدة الحاصلة من الحمية في علم الصحَّة والطب[(١)].

ومن الحكم التي ذكرها الطاهر بن عاشور في أن تكون العبادة بشهر معين من العام لسائر الأمة وهي تيسيره عليهم؛ لأن الاشتراك في المصاعب يسهلها علىٰ النفوس، وفيه أيضًا حكمة حصول النظام في أمور المسلمين؛ ليعتادوا علىٰ النظام من حصوله في أهم العبادات[(٢)].

ثالثًا: تطبيقات التعليل بمقاصد الصيام الخاصة عند الطاهر بن عاشور:

١- إباحة الفطر في رمضان للمسافر والمريض:

أباح الله الإفطار في نهار رمضان بسبب المرض أو السفر وقد جعلها الله تعالىٰ مسوغًا لعدم الصيام مع وجوب القضاء، وهذه رخصة للعباد حتىٰ لا يشق عليهم ذلك، قال الله تعالىٰ: ﴿شَهۡرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلۡقُرۡءَانُ هُدٗى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٖ مِّنَ ٱلۡهُدَىٰ وَٱلۡفُرۡقَانِۚ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٖ فَعِدَّةٞ مِّنۡ أَيَّامٍ أُخَرَۗ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ وَلِتُكۡمِلُواْ ٱلۡعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُواْ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمۡ وَلَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ﴾[(٣)].

---

(١) ابن عاشور، كشف المغطىٰ من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، مصدر سابق، ص١٦١.
(٢) المصدر السابق، ص١٦٢.
(٣) سورة البقرة، الآية رقم: ١٨٥.

وجه التعليل المقاصدي: أن الله تعالىٰ قد يسر علىٰ العباد مشقة الصيام، وقد ظهرت العلة في ذلك وهي المشقة التي قد تلحق بهم، لذلك فقد قال تعالىٰ: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾، وهي استئناف بياني كالعلة لقوله: ومن كان مريضًا إلخ بين به **حكمة الرخصة أي شرع لكم القضاء لأنه يريد بكم اليسر عند المشقة**، لأن المقصود ابتداء هو جملة الإثبات ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ﴾ **لتكون تعليلًا للرخصة**، وجاءت بعدها جملة النفي تأكيدًا لها، ويجوز أن يكون قوله: يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر تعليلًا لجميع ما تقدم من قوله في الآية: كتب عليكم الصيام إلىٰ ولا يريد بكم العسر، **فيكون إيماء إلىٰ أن مشروعية الصيام وإن كانت تلوح في صورة المشقة والعسر فإن في طيها من المصالح ما يدل علىٰ أن الله أراد بها اليسر أي تيسير تحصيل رياضة النفس بطريقة سليمة من إرهاق أصحاب بعض الأديان الأخرىٰ أنفسهم**(١).

المطلب الثاني: التعليل المقاصدي الخاص ببابي الزكاة والحج عند الطاهر بن عاشور:

الفرع الأول: التعليل بمقاصد الزكاة عند الطاهر بن عاشور:

أولًا: وصف مقاصد الزكاة عند الطاهر بن عاشور:

تعتبر فريضة الزكاة من العبادات التي أمرت بها الشريعة الإسلامية، وهي ركن من أركان الإسلام، وقد ثبتت مشروعيتها في نصوص القرآن الكريم، فالأمر بإيتاء الزكاة، وقربه بالصلاة في كثير من المواضع، وبيان مصارف الزكاة ومستحقيها، أنصبتها، كل ذلك يدل علىٰ عظم هذه الفريضة وعلو شأنها في الإسلام، وقد تبين في

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٢، ص١٧٥.

تشريع الزكاة مقاصد خاصة تنعكس علىٰ الأفراد والمجتمعات يعلل من خلالها هذا المقصد.

والزكاة اسم جاء في الإسلام مرادًا به الحق الذي يجب علىٰ الغنيِّ إعطاؤه من ماله لنفع فقراء المسلمين ونوائب المسلمين[١].

أدلة مشروعية الزكاة:

١- قوله تعالىٰ: ﴿خُذۡ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ صَدَقَةٗ تُطَهِّرُهُمۡ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾[٢].

٢- قول الرسول ﷺ: وقد قال رسول الله ﷺ لمعاذ بن جبل لما بعثه إلىٰ اليمن: «فإن هم أطاعوا لك لذلك (أي بالإيمان والصلاة)؛ فأخبرهم أن الله فرض عليهم زكاة أموالهم تؤخذ من أغنيائهم فتردُّ علىٰ فقرائهم»[٣].

وقد سميت الزكاة بذلك لأنها تزكي المال، أي: تطهره من الفساد والتبعات، وهذا المعنىٰ كان معروفًا في كلام العرب؛ لأن هذا اللفظ ما ورد في آيات القرآن لم يحتج الرسول عليه الصلاة والسلام لتبيين المراد منه، فالزكاة أخص من الصدقة؛ لأن الزكاة حقٌّ لله في مال الغني والصدقة عطية يتطوع بها المُعطي وإن لم يكن غنيًّا، ومن الزكاة يكون جزء عظيم من الأموال التي تنفق في المصالح العامة للمسلمين المعبَّر عنها ببيت المال، وقد رفع الله تعالىٰ قدر الزكاة وجعلها عبادة وقربة وقارن بها الصلاة تنويها بشأنها، وجعلها من خطاب التكليف المقصود لذاته، وجعل الغني المعبر عنه بالنصاب، ومرور الحول[٤].

---

(١) ابن عاشور، كشف المغطىٰ من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطا، مصدر سابق، ص١٤٥.

(٢) سورة التوبة، الآية رقم: ١٠٣.

(٣) البخاري، صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب ما جاء في دعوة الرسول ﷺ أمته إلىٰ توحيد الله تعالىٰ، الحديث رقم: ٦٩٣٧، ج٦، ص ٢٦٨٥.

(٤) ابن عاشور، كشف المغطىٰ من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، مصدر سابق، ص: ١٤٥.

ثانيًا: مجالات التعليل بمقاصد الزكاة عند الطاهر بن عاشور:

١ - سد حاجة الفقير حتىٰ لا تكون الأموال محصورة بأيدي الأغنياء فقط:

أوجب الله تعالىٰ الزكاة علىٰ المسلمين وجعل لها مصارف معينة، وقد جاء تصنيفها لمقاصد عظيمة ومن أهمها أن الله تعالىٰ قد أوجب فيها حقًا للفقير فتسد بها حاجته فلا يحصر المال للغني، فقد قال الله تعالىٰ في مصرف الفيء: ﴿ مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡۚ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ ﴾(١).

وقد ظهر التعليل في مقصد الشريعة من الزكاة بأنها فيها نوع من التكافل الاجتماعي الذي يتحقق من خلاله سد حاجة الفقير والمحتاج وإعطائه من مال الزكاة، فقوله تعالىٰ: ﴿كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ ...﴾ تعليل لما اقتضاه لام التمليك من جعله ملكًا لأصناف كثيرة الأفراد، أي جعلناه مقسومًا علىٰ هؤلاء **لأجل أن لا يكون الفيء دولة بين الأغنياء من المسلمين، أي لئلا يتداوله الأغنياء ولا ينال أهل الحاجة نصيب منه**(٢).

وقد بدا من هذا التعليل أن من مقاصد الشريعة أن يكون المال دولة بين الأمة الإسلامية علىٰ نظام محكم في انتقاله من كل مال لم يسبق عليه ملك لأحد مثل الموات، والركاز، أو كان جزءًا معينًا مثل: الزكاة، والكفارات، وتخميس المغانم، والخراج، والمواريث، وعقود المعاملات التي بين جانبي مال وعمل مثل: القراض والمغارسة، والمساقاة، وفي الأموال التي يظفر بها الظافر بدون عمل وسعي مثل:

---

(١) سورة الحشر، الآية رقم:٧.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٢٨، ص٨٤.

الفيء والركاز، وما ألقاه البحر[١].

٢- اتقاء شح النفس وتخليصها منه بدفع زكاة المال:

يتحصل في إخراج الزكاة تخليص للنفس الإنسانية من الشح والبخل، وقد جاء وصف الله تعالىٰ المؤمنين باتقائهم شح أنفسهم ويتحقق ذلك بإخراجهم الزكوات والإنفاق في سبيل الله، فقد قال الله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلۡإِيمَٰنَ مِن قَبۡلِهِمۡ يُحِبُّونَ مَنۡ هَاجَرَ إِلَيۡهِمۡ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمۡ حَاجَةٗ مِّمَّآ أُوتُواْ وَيُؤۡثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ وَلَوۡ كَانَ بِهِمۡ خَصَاصَةٞۚ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفۡسِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ﴾[٢].

فمن يوق شح نفسه يقصد بها أنه وقي من أن يكون الشح المذموم خلقًا له، لأنه إذا وقي هذا الخلق سلم من كل مواقع ذمه، فإن وقي من بعضه كان له من الفلاح بمقدار ما وقيه[٣].

٣- تطهير النفس من الشح والبخل والذنوب:

من أهم المقاصد الخاصة في الزكاة أن بها تطهير للنفس من الذنوب والآثام والتخلية عن السيئات، فيحصل بها التطهر والتزكية[٤]، قال الله تعالىٰ: ﴿خُذۡ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ صَدَقَةٗ تُطَهِّرُهُمۡ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾[٥].

ولفظ الصدقة تدخل فيه الزكاة، فيكون فيها تطهير من الذنوب وتطهير من حب المال والتعلق به، أما التزكية فهي جعل الشيء زكيًّا، أي كثير الخيرات، وفيها مقام التحلية بالفضائل والحسنات، فالمعنىٰ أن هذه الصدقة كفارة لذنوبهم ومجلبة

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٢٨، ص٨٥.
(٢) سورة الحشر، الآية رقم: ٩.
(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٢٨، ص٩٥.
(٤) المصدر السابق، ج٢، ص٤٩.
(٥) سورة التوبة، الآية رقم: ١٠٣.

للثواب العظيم[١].

وفي هذا بيان من الله للناس لما وعدهم به عند أمرهم بالزكاة من تنقية لقلوب المتصدقين من الآثام، ومغفرة لهم، وشرح لصدورهم، وتنمية للخير بينهم، معقبًا ذلك كله بأمر رسوله ﷺ بالدعاء لهم بتسكين نفوسهم وملئها طمأنينة وأمنًا، واعدًا بفيض من بركات الله ورحماته عليهم[٢].

٤- مواساة الفقير:

يتقرر عند الطاهر بن عاشور بأن من حكمة مشروعية الزكاة هي **المواساة**[٣]، قال المازري في المعلم: «وقد أفهم الشرعُ أنها (أي الزكاة) شرعت للمواساة، وأن المواساة إنما تكون فيما له بال من الأموال، فلهذا حد النّصب كأنه لم ير فيما دونها محملًا»[٤].

ولم ير الشرع فيما دون النصاب ما يصلح للفقير لسد خلته، حتىٰ ينتظم عيشُه كما انتظم عيش الأغنياء، وحتىٰ لا يلجئه الاضطرارُ إلىٰ ارتكاب ما يفضي إلىٰ فساد النظام[٥].

وقد بين الطاهر بن عاشور أنه قد أومأ الشرع **إلىٰ علتها**، ويعني بها مظهر

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج١١، ص٢٣.

(٢) خوجه، بين علمي الأصول ومقاصد الشريعة، مصدر سابق، ص: ٣٨٦.

(٣) ابن عاشور، جمهرة مقالات ورسائل الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، ج٢، ص٩٨٣.

(٤) المازري، أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر التميمي المالكي (١٩٨٨م)، المعلم بفوائد مسلم، تحقيق: فضيلة الشيخ محمد الشاذلي النيفر، الطبعة الثانية، ج٢، ص٥، الدار التونسية للنشر، انظر: ابن عاشور، جمهرة مقالات ورسائل الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، ج٢، ص٩٨٣

(٥) ابن عاشور، جمهرة مقالات ورسائل الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، مصدر سابق، ج٢، ص٩٨٤.

حكمتها وهو الغنىٰ، لما ورد في حديث ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال لمعاذ بن جبل لما أرسله إلىٰ اليمن: «فأَعْلِمْهم أن الله افترض عليهم صدقةً في أموالهم تُؤخذ من أغنيائهم وتُرد علىٰ فقرائهم»(١)، فقوله: «تُؤخذ من أغنيائهم» إيماءٌ، وهو من مسالك التعليل(٢).

ثالثًا: تطبيقات التعليل بمقاصد الزكاة الخاصة عند الطاهر بن عاشور:

١- زكاة أموال اليتامىٰ:

لقد فرض الله تعالىٰ الزكاة وجعلها واجبة علىٰ كل مسلم حر مالك للنصاب، وقد حال الحول علىٰ المال، فإذا توفرت جميع شروط الزكاة وجب إخراجها، ولم تشترط الشريعة علىٰ مؤد الزكاة أن يكون بالغًا فلم تفرق بين الصبي والبالغ في إيجابها عليه فكل من ملك مال وحال عليه والحول وبلغ النصاب فالواجب إخراج زكاته، وهذا ينطبق علىٰ أموال اليتامىٰ التي تحققت فيها شروط الزكاة، وقد عللت الشريعة الإسلامية المقصد من ايجاب الزكاة في أموال اليتامىٰ وبينت الحكمة التشريعية من ذلك.

وعندما كانت الزكاة حق المال، وكان التصرف في مال الصغير موكولًا بحكم الشريعة إلىٰ وليَّه **خالف حكم الزكاة بقية أحكام خطاب التكليف**، فلم يُعف من وجوبها مال الصغير؛ لأن سبب اشتراط البلوغ في خطاب التكليف، هو أن خطاب التكليف ما عدا الزكاة أعمال يقوم بها المكلف، ولا تكليف مع الصبا(٣).

---

(١) البخاري، صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب ما جاء في دعوة الرسول ﷺ أمته إلىٰ توحيد الله تعالىٰ، الحديث رقم: ٦٩٣٧، ج٦، ص ٢٦٨٥.

(٢) ابن عاشور، جمهرة مقالات ورسائل الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، مصدر سابق، ج٢، ص٩٨٤

(٣) ابن عاشور، كشف المغطىٰ من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، مصدر سابق، ص١٤٨.

وجه التعليل المقاصدي: إن الزكاة هي عمل في المال لا في البدن؛ فأعطيت حكم خطاب الوضع في وجوبها في مال الصغير، والمقصد من تشريع الزكاة في مال اليتامىٰ أنها كانت تتعطل في أموال كثيرة؛ لكثرة أموال اليتامىٰ؛ **فيحرم الفقراء وأهل مصارف الزكاة من حق كثير في غنىٰ واسع**؛ ولذلك فقد شرعت في مالهم، وقد مضىٰ عمل الصحابة ومن بعدهم علىٰ إخراج الزكاة في مال اليتامىٰ؛ وأخذ بذلك جمهور أئمة الفقه(١).

الفرع الثاني: التعليل بمقاصد الحج الخاصة عند الطاهر بن عاشور:

أولًا: وصف مقاصد الحج عند الطاهر بن عاشور:

عرف الطاهر بن عاشور الحج بأنه: «القصد إلىٰ بيت الله، لأداء مناسك الحج»(٢).

ويعتبر الحج من العبادات التي فرضها الله تعالىٰ علىٰ عباده وجعله من أركان الإسلام فقد فرض عليهم حج بيت الله لمن استطاع إليه سبيلًا، وهذه الشعيرة جعل الله فيها من المقاصد الخاصة العظيمة التي لأجلها شرع الحج، وقد ثبت تشريع فريضة الحج ووجوبها في القرآن الكريم فقد قال الله تعالىٰ: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾(٣)، فهذه الآية هي التي فرض بها الحج علىٰ المسلمين، وقد استدل بها العلماء علىٰ فرضية الحج، وقد ثبت أن النبي ﷺ حج مرتين بمكة قبل الهجرة ووقف مع الناس، (٤)، وقد قيد حال الوجوب بالاستطاعة أي من وجد سبيلًا للحج وتمكن منه(٥).

---

(١) ابن عاشور، كشف المغطىٰ من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، مصدر سابق، ص١٤٨.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج١٧، ص ٢٤٣.

(٣) سورة آل عمران، الآية رقم: ٩٧.

(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٤، ص٢١.

(٥) المصدر السابق، ج٤، ص٢٢.

والحج القصد إلىٰ بيت الله، وصار لفظ الحج علمًا بالغلبة علىٰ الحضور بالمسجد الحرام لأداء المناسك[١].

قال الله تعالىٰ: ﴿وَأَذِّن فِي ٱلنَّاسِ بِٱلۡحَجِّ يَأۡتُوكَ رِجَالٗا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٖ يَأۡتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٖ﴾[٢].

تدل الآية الكريمة أن الله تعالىٰ قد جعل التأذين سببًا للإتيان تحقيقًا لتيسير الله الحج علىٰ الناس، فدل جواب الأمر علىٰ أن الله ضمن له استجابة ندائه[٣].

ومنها أيضًا قول الله تعالىٰ: ﴿ٱلۡحَجُّ أَشۡهُرٞ مَّعۡلُومَٰتٞۚ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلۡحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي ٱلۡحَجِّۗ وَمَا تَفۡعَلُواْ مِنۡ خَيۡرٖ يَعۡلَمۡهُ ٱللَّهُۗ وَتَزَوَّدُواْ فَإِنَّ خَيۡرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقۡوَىٰۖ وَٱتَّقُونِ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾[٤].

وقد ظهر في الآية وصاية بفرائض الحج وسننه ومما يحق أن يراعىٰ في أدائه، وذكر ما أراد الله الوصاية به من أركانه وشعائره، وقد ظهرت عناية الله تعالىٰ بهذه العبادة العظيمة، إذ بسط تفاصيلها وأحوالها مع تغيير ما أدخله أهل الجاهلية فيها[٥].

ثانيًا: مجالات التعليل بمقاصد الحج عند الطاهر بن عاشور:

يتحقق من خلال النظر في عبادة الحج مقاصد خاصة عظيمة تتمثل بما يلي:

١ - تحقيق الوحدانية والعبودية لله تعالىٰ:

لقد بنيت مناسك الحج علىٰ عبودية الله وتوحيده واتباع أوامر الله واجتناب نواهي، فسائر أعمال الحج عبادة الله تعالىٰ اتبع فيها الإسلام شريعة إبراهيم

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج١٧، ص٢٤٣.
(٢) سورة الحج، الآية رقم: ٢٧.
(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج١٧، ص٢٤٣.
(٤) سورة البقرة، الآية رقم، ١٩٧.
(٥) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٢، ص٢٣١.

عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، فلم يغير منها شيئًا، **عقلنا بعض معانيها ولم نعقل الآخر ففوضنا العلم فيه إلىٰ الله الذي أمر به رسوله** عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ(١).

والحكمة في عبادة الحج بعد مجيء الإسلام التسامع بأمر التوحيد حتىٰ لا يجد الإشراك مدخلًا إلىٰ النفوس، واستشعار الوفادة علىٰ الله تعالىٰ في بيته الذي أقامه دلالة علىٰ وحدانيته(٢).

قال الله تعالىٰ: ﴿وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَٰهِيمَ مَكَانَ ٱلْبَيْتِ أَن لَّا تُشْرِكْ بِى شَيْـًٔا وَطَهِّرْ بَيْتِىَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْقَآئِمِينَ وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ﴾(٣).

وكان أصل الدين هو نفي الإشراك بالله فعلم أن البيت جعل معلمًا للتوحيد بحيث يشترط علىٰ الداخل إليه أن لا يكون مشركًا، فكانت الكعبة لذلك أول بيت وضع للناس، لإعلان التوحيد(٤).

ومن الحكم التشريعية للحج التي ذكرها الطاهر بن عاشور هي أنها تلقي عقيدة توحيد الله بطريق المشاهدة للهيكل الذي أقيم لذلك حتىٰ يرسخ معنىٰ التوحيد في النفوس، لأن للنفوس ميلًا إلىٰ المحسوسات ليتقوىٰ الإدراك العقلي بمشاهدة المحسوس(٥).

٢- تحصيل المنافع الأخروية والدنيوية للعباد:

تعرف المنافع عند الطاهر بن عاشور بأنها: جمع منفعة، وهي اسم النفع، وهو حصول ما يلائم ويحف، وجعل المنافع فيها يقتضي أنها انتفاع بخصائصها مما يراد

---

(١) ابن عاشور، كشف المغطىٰ من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، مصدر سابق، ص١٩١.
(٢) المصدر السابق، ص١٩١.
(٣) سورة الحج، الآية رقم: ٢٦.
(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج١٧، ص٢٤١.
(٥) المصدر السابق، ج١٧، ص٢٤٣.

من نوعها قبل أن تكون هديا[١].

قال الله تعالىٰ: ﴿لِّيَشۡهَدُواْ مَنَٰفِعَ لَهُمۡ وَيَذۡكُرُواْ ٱسۡمَ ٱللَّهِ فِيٓ أَيَّامٖ مَّعۡلُومَٰتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّنۢ بَهِيمَةِ ٱلۡأَنۡعَٰمِۖ فَكُلُواْ مِنۡهَا وَأَطۡعِمُواْ ٱلۡبَآئِسَ ٱلۡفَقِيرَ﴾[٢].

وقوله تعالىٰ: ﴿لِّيَشۡهَدُواْ﴾ علة لإتيان الناس للحج فهو مسبب علىٰ التأذين بالحج فآل إلىٰ كونه علة في التأذين بالحج، ومعنىٰ ﴿لِّيَشۡهَدُواْ﴾ ليحضروا منافع لهم، أي ليحضروا فيحصلوا منافع لهم إذ يحصل كل واحد ما فيه نفعه[٣].

وإن تحصيل المنافع في الحج من المقاصد الخاصة المهمة والأساسية التي لأجلها تتحقق مشروعية الحج وهي التي كان في تحصيلها مصالح دينية أو دنيوية لأن في مجمع الحج فوائد جمة للناس.

أما المنافع الدينية التي يعلل بها مقصد الشريعة من منافع فريضة الحج:

١- يتحصل في الحج اجتماع أهل التوحيد في صعيد واحد ليتلقىٰ بعضهم عن بعض ما به كمال إيمانه[٤].

٢- ليتعرف الناس بعضهم بأحوال بعض وتشاورهم فيما يعود عليهم بالنفع ويدفع عنهم المصائب والنوائب.

٣- وتعاون بعضهم ببعض.

٤- وفي موسم الحج إعلان علم العلماء، وتسيير تأليف المؤلفين النبلاء.

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج١٧، ص٢٥٧.
(٢) سورة الحج، الآية رقم: ٢٨.
(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج١٧، ص٢٤٥.
(٤) المصدر السابق، ج١٧، ص٢٤٦.

٥- التجرد من علائق الحياة الدنيا تجردًا يجعل منه برزخ يتسرىٰ منه التجرد عن التشبث بالدنيا إلىٰ مسالك النفوس فيزيدها زكاة وتقديسًا(١).

أما المنافع الدنيوية فهي:

١- التجارات التي يقصدها الناس بالحج فينتفعون بها وتحقق لهم الربح فقد قال تعالىٰ: ﴿ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا۟ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ ۚ فَإِذَآ أَفَضْتُم مِّنْ عَرَفَٰتٍ فَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ عِندَ ٱلْمَشْعَرِ ٱلْحَرَامِ ۖ وَٱذْكُرُوهُ كَمَا هَدَىٰكُمْ وَإِن كُنتُم مِّن قَبْلِهِۦ لَمِنَ ٱلضَّآلِّينَ ﴾(٢)، فتشير الآية الكريمة إلىٰ إباحة ما كانوا يتحرجون منه في الحج وهو التجارة ببيان أنها لا تنافي المقصد الشرعي إبطالًا لما كان عليه المشركون، إذ كانوا يرون التجارة للمحرم بالحج حرامًا، ويقصد بابتغاء الفضل:

٢- التجارة لأجل الربح(٣).

٣- إباحة الانتفاع بالهدايا انتفاعًا لا يتلفها، وهو رد علىٰ المشركين إذ كانوا إذا قلدوا الهدي وأشعروه حظروا الانتفاع به من ركوبه وحمل عليه وشرب لبنه(٤)، قال تعالىٰ: ﴿ لَكُمْ فِيهَا مَنَٰفِعُ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ مَحِلُّهَآ إِلَى ٱلْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ ﴾(٥).

٢- تعظيم ذكر الله تعالىٰ:

يعتبر الذكر من العبادات التي يظهر فيها عظيم الثواب والأجر عند الله تعالىٰ، ولقد ظهر تعليل ذكر اسم الله تعالىٰ في الحج وذلك لأجل ما رزقهم من بهيمة الأنعام،

(١) ابن عاشور، كشف المغطىٰ من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، مصدر سابق، ص١٩١.
(٢) سورة البقرة، الآية رقم: ١٩٨.
(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٢، ص٢٣٧.
(٤) المصدر السابق، ج١٧، ص٢٥٩.
(٥) سورة الحج، الآية رقم: ٣٣.

فجاء التعليل باللام[١]، وذلك في قوله تعالىٰ: ﴿ وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا لِّيَذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّنۢ بَهِيمَةِ ٱلْأَنْعَٰمِ ۗ فَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ فَلَهُۥٓ أَسْلِمُوا۟ ۗ وَبَشِّرِ ٱلْمُخْبِتِينَ ﴿٣٤﴾ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ عَلَىٰ مَآ أَصَابَهُمْ وَٱلْمُقِيمِى ٱلصَّلَوٰةِ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴾[٢]، ﴿وَيَذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ فِىٓ أَيَّامٍ مَّعْلُومَٰتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّنۢ بَهِيمَةِ ٱلْأَنْعَٰمِ ۖ فَكُلُوا۟ مِنْهَا وَأَطْعِمُوا۟ ٱلْبَآئِسَ ٱلْفَقِيرَ ﴾[٣]، فكان ذكر الله تعالىٰ من عظيم العبادات في الحج فتجلىٰ الذكر في جميع مناسك الحج التي يقوم بها المسلمين وذلك لعظم الأجر فيها.

٣- الصدقة علىٰ المحتاج والفقير:

يتحقق في الحج مصالح للعباد ونفع لهم فقد جعل الله تعالىٰ من مظاهر شكر الله تعالىٰ علىٰ نعمة وامتنانًا علىٰ أن رزقهم تلك الأنعام، فإطعام المحاويج من عباد الله من لحومها، يتحق به مقصد الشريعة بسد لحاجة الفقراء بتزويدهم ما يكفيهم لعامهم[٤]، لذلك فقد قال تعالىٰ: ﴿ لِّيَشْهَدُوا۟ مَنَٰفِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ فِىٓ أَيَّامٍ مَّعْلُومَٰتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّنۢ بَهِيمَةِ ٱلْأَنْعَٰمِ ۖ فَكُلُوا۟ مِنْهَا وَأَطْعِمُوا۟ ٱلْبَآئِسَ ٱلْفَقِيرَ ﴾[٥].

٤- تحقيق الشكر الله تعالىٰ:

يظهر تعليل مقصد شكر الله تعالىٰ في أداء فريضة الحج، فيحصل شكر العباد لله علىٰ أن امتن عليهم بأداء فريضة الحج، وعلىٰ ما سخر لهم من منافع تستحق شكر الله عليها.

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج١٧، ص٢٥٩.
(٢) سورة الحج، الآية رقم: ٣٤- ٣٥.
(٣) سورة الحج، الآية رقم: ٢٨.
(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج١٧، ص٢٤٦.
(٥) سورة الحج، الآية رقم: ٢٨.

قال الله تعالىٰ: ﴿ وَٱلْبُدْنَ جَعَلْنَٰهَا لَكُم مِّن شَعَٰٓئِرِ ٱللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ ۖ فَٱذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ عَلَيْهَا صَوَآفَّ ۖ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا۟ مِنْهَا وَأَطْعِمُوا۟ ٱلْقَانِعَ وَٱلْمُعْتَرَّ ۚ كَذَٰلِكَ سَخَّرْنَٰهَا لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾(١).

يدل قوله تعالىٰ: ﴿لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ علىٰ مقصد شكر الله تعالىٰ علىٰ نعمه وعلىٰ تسخيره البدن لهم، فالله خلقها مسخرة لكم استجلابًا لأن تشكروا الله بإفراده بالعبادة(٢).

٥- تعظيم شعائر الله تعالىٰ وحصول التقوىٰ بسبب الحج:

إن أداء مناسك الحج وحصول ثوابها يكون باستشعار وتعظيم هذه الفريضة ويكون ذلك بتعظيم شعائر الله وتعظيم حرماته بعدم انتهاكها وذلك هو الخير، والحرمات تشمل علىٰ كل ما أوصىٰ الله بتعظيم أمره فتشمل مناسك الحج كلها(٣).

فقد قال تعالىٰ: ﴿ ذَٰلِكَ وَمَن يُعَظِّمْ حُرُمَٰتِ ٱللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُۥ عِندَ رَبِّهِۦ ۗ وَأُحِلَّتْ لَكُمُ ٱلْأَنْعَٰمُ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ ۖ فَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلرِّجْسَ مِنَ ٱلْأَوْثَٰنِ وَٱجْتَنِبُوا۟ قَوْلَ ٱلزُّورِ ﴾(٤).

وقال تعالىٰ: ﴿ ذَٰلِكَ وَمَن يُعَظِّمْ شَعَٰٓئِرَ ٱللَّهِ فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى ٱلْقُلُوبِ ﴾(٥).

ويظهر أثر تعظيم شعائر الله تعالىٰ أن يتحصل التقوىٰ في نفس المسلم فيقوىٰ إيمانه، فيكون تعظيمها له ارتباط بتقوىٰ القلوب، فقد حلت تقوىٰ القلب بتعظيم الشعائر لأنها من تقوىٰ القلوب، أي لأن تعظيمها من تقوىٰ القلوب، وهي اعتقاد

---

(١) سورة الحج، الآية رقم:٣٦.
(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج١٧، ص٢٦٦.
(٣) المصدر السابق، ج١٧، ص٢٥٢.
(٤) سورة الحج، الآية رقم: ٣٠.
(٥) سورة الحج، الآية رقم: ٣٢.

قلبي ينشأ عن العمل [(١)].

٦- تطهير النفس من خلال الابتعاد عن الأفعال غير المحمودة:

عندما فرض الله الحج علىٰ العباد جعله منسك ينال منه العباد الثواب العظيم وتغفر به الذنوب فيتطهر الإنسان من كل الذنوب فيخلو بنفسه ويناجي ربه ويكون قلبه مشغول بالعبادة والذكر فيمنعه ذلك عن كل الرذائل والمعاصي والأفعال المذمومة فقد قال تعالىٰ: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ ۚ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِى ٱلْحَجِّ﴾[(٢)].

فالمقصد من الحج عبادة الله تعالىٰ والتقرب منه بالطاعات، فقد ظهرت الوصاية بفرائض الحج وسننه ومما يحق أن يراعىٰ في أدائه، وذكر ما أراد الله الوصاية به من أركانه وشعائره، وقد ظهرت عناية الله تعالىٰ بهذه العبادة العظيمة، إذ بسط تفاصيلها وأحوالها مع تغيير ما أدخله أهل الجاهلية فيها، فقد نفىٰ الإسلام الرفث والفسوق والجدال فيمن نوىٰ وعزم عليه، فنية الحج هي العزم عليه[(٣)]، والرفث اللغو من الكلام والفحش منه، وهذا خبر مراد به مبالغة النهي اقتضىٰ أن الجماع في الحج حرام، وأنه مفسد للحج[(٤)]، أما الفسوق فهو الإثم العظيم[(٥)]، وأما الجدال فهو من الجدل، وهو القدرة علىٰ الخصام والحجة فيه، وهي منازعة بالقول لإقناع الغير برأيك [(٦)].

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج١٧، ص٢٥٧.

(٢) سورة البقرة، الآية رقم: ١٩٧.

(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٢، ص٢٣٣.

(٤) المصدر السابق، ج٢، ص٢٣٤.

(٥) المصدر السابق، ج٣، ص١١٨.

(٦) المصدر السابق، ج٥، ص١٩٤.

ثالثًا: تطبيقات التعليل بمقاصد الحج الخاصة عند الطاهر بن عاشور:

- تحريم الصيد للمحرم في الحج:

حرم الله تعالىٰ صيد الحرم ورتب علىٰ فاعله عقوبة وكفارة علىٰ قتل صيد الحرم للحاج المحرم، ويتضح أن هناك مقاصد وعلل تبين وجه الحكمة في ذلك، وقد ثبت حكم قتل صيد الحرم بنص القرآن الكريم، قال الله تعالىٰ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَيَبۡلُوَنَّكُمُ ٱللَّهُ بِشَيۡءٖ مِّنَ ٱلصَّيۡدِ تَنَالُهُۥٓ أَيۡدِيكُمۡ وَرِمَاحُكُمۡ لِيَعۡلَمَ ٱللَّهُ مَن يَخَافُهُۥ بِٱلۡغَيۡبِۚ فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ بَعۡدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٞ ﴿٩٤﴾ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡتُلُواْ ٱلصَّيۡدَ وَأَنتُمۡ حُرُمٞۚ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدٗا فَجَزَآءٞ مِّثۡلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ يَحۡكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدۡلٖ مِّنكُمۡ هَدۡيَۢا بَٰلِغَ ٱلۡكَعۡبَةِ أَوۡ كَفَّٰرَةٞ طَعَامُ مَسَٰكِينَ أَوۡ عَدۡلُ ذَٰلِكَ صِيَامٗا لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمۡرِهِۦۗ عَفَا ٱللَّهُ عَمَّا سَلَفَۚ وَمَنۡ عَادَ فَيَنتَقِمُ ٱللَّهُ مِنۡهُۚ وَٱللَّهُ عَزِيزٞ ذُو ٱنتِقَامٍ ﴾[(١)].

وجه التعليل المقاصدي: يظهر وجه التعليل المقاصدي في تحريم قتل الصيد للحاج المحرم وهو أن الله تعالىٰ **أن الله أراد بحكمته أن يعظم شأن الكعبة** من عهد إبراهيم عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ وأمره بأن يتخذ لها حرمًا كما كان الملوك يتخذون الحمىٰ، فكانت بيت الله وحماه، **وهو حرم البيت محترمًا بأقصىٰ ما يعد حرمة** وتعظيمًا فلذلك شرع الله حرمًا للبيت واسعًا وجعل الله البيت أمنًا للناس ووسع ذلك الأمن حتىٰ شمل الحيوان العائش في حرمه بحيث لا يرىٰ الناس للبيت إلا أمنًا للعائذ به وبحرمه[(٢)]، وفي قتل الصيد انتهاك لحرمة الإحرام والحرم لذلك فقد حرمه الله تعالىٰ ووصفه بالاعتداء[(٣)]، وتتبين علل أخرىٰ تتجلىٰ في أن الله تعالىٰ قد جعل في صيد الحرم ابتلاء ليظهر للناس

---

(١) سورة المائدة آية رقم: ٩٤ – ٩٥.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٧، ص٤٠.

(٣) المصدر السابق، ج٧، ص٤١.

من يخافه بالغيب، فقوله تعالىٰ: ﴿لِيَعْلَمَ ٱللَّهُ مَن يَخَافُهُۥ بِٱلْغَيْبِ﴾، وهو علة لقوله تعالىٰ: ﴿لَيَبْلُوَنَّكُمُ﴾ لأن الابتلاء اختبار، فعلته أن يعلم الله منه من يخافه، وجعل علم الله علة للابتلاء إنما هو علىٰ معنىٰ ليظهر للناس من يخاف الله من كل من علم الله أنه يخافه، والابتلاء المقصود في قوله ليبلونكم الله بشيء من الصيد هو ابتلاء تكليف ونهي(١).

المطلب الثالث: التعليل المقاصدي الخاص بأبواب الأيمان والنذور والكفارات عند الطاهر ابن عاشور:

الفرع الأول: التعليل المقاصدي الخاص بالأيمان عند الطاهر بن عاشور:

أولًا: وصف مقاصد الأيمان عند الطاهر بن عاشور:

عرف الطاهر بن عاشور الأيمان بأنها: «هي جمع يمين، واليمين القسم والحلف، وهو ذكر اسم الله تعالىٰ، أو بعض صفاته، أو بعض شؤونه العليا أو شعائره»(٢).

وسمي الحلف يمينًا أخذًا من اليمين التي هي إحدىٰ اليدين وهي اليد التي يفعل بها الإنسان معظم أفعاله، وهي اشتقت من اليمن وهو البركة، لأن اليد اليمنىٰ يتيسر بها الفعل أحسن من اليد الأخرىٰ، وسمي الحلف يمينًا لأن العرب كان من عادتهم إذا تحالفوا أن يمسك المتحالفان أحدهما باليد اليمنىٰ(٣).

وقد بين الطاهر بن عاشور بأن ألفاظ القسم عند العرب كانت بحرف من حروف القسم الثلاثة: الواو والباء والتاء، فقد كانوا يحلفون بالله، وبرب الكعبة، وبالهدي، وبمناسك الحج، وربما ذكروا لفظ حلفت أو أقسمت، وقد جاء الإسلام

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٧، ص ٣٨ – ٤٠.
(٢) المصدر السابق، ج٢، ص٣٨١.
(٣) المصدر السابق، ج٢، ص٣٧٧.

ونهىٰ عن الحلف بغير الله تعالىٰ[(١)].

وتقسم الأيمان إلىٰ ثلاثة أنواع:

١ – يمين اللغو:

اللغو في اليمين: هي التي لا قصد فيها إلىٰ الحلف، وهي التي تجري علىٰ اللسان دون قصد[(٢)].

قال تعالىٰ: ﴿لَّا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِىٓ أَيْمَـٰنِكُمْ وَلَـٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ ۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾[(٣)].

تدل الآية الكريمة علىٰ عدم المؤاخذة علىٰ يمين اللغو، فلا يؤاخذكم الله بأن تلغوا لغوا ملابسًا للأيمان، أي لا يؤاخذكم بالأيمان الصادرة صدور اللغو، غير المقصود من القول، وعليه فمعنىٰ نفي المؤاخذة: نفي المؤاخذة بالإثم وبالكفارة لأن نفي الفعل يعم، فاليمين التي لا قصد فيها لا إثم ولا كفارة عليها[(٤)].

٢ – اليمين المنعقدة:

هي اليمين التي يقصد بها الحلف، وفي الحنث بها إثم، وحكم المنعقدة أنه الكفارة[(٥)].

٣– اليمين الغموس:

«هي الحلف بتعمد الكذب، ويظهر حكم الغموس، فهو الإثم»[(٦)].

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٣، ص٣٨١.
(٢) المصدر السابق، ج٢، ص٣٨٢.
(٣) سورة البقرة، الآية رقم: ٢٢٥.
(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق،ج٢، ص٣٨١- ٣٨٢.
(٥) المصدر السابق، ج٧، ص١٩، ج٢، ص٣٨٣.
(٦) المصدر السابق، ج٢، ص٢٨٣.

ثانيًا: مجالات التعليل بمقاصد الأيمان عند الطاهر بن عاشور:

تظهر مجالات التعليل بمقاصد الأيمان الخاصة من خلال البحث في الحكم والغايات الخاصة التي تستنتج من الاستدلال بنصوص القرآن الكريم والسنة النبوية، ومن هذه المقاصد الخاصة ما يلي:

١ - تحقيق تعظيم اسم الله تعالىٰ:

يرجع معنىٰ تعظيم اسم الله تعالىٰ إلىٰ المحافظة علىٰ البر في اليمين، فقد قال الله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَجْعَلُوا۟ ٱللَّهَ عُرْضَةً لِّأَيْمَٰنِكُمْ أَن تَبَرُّوا۟ وَتَتَّقُوا۟ وَتُصْلِحُوا۟ بَيْنَ ٱلنَّاسِ ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[١].

وقد دلت الآية علىٰ معنىٰ عظيم وهو أن تعظيم الله لا ينبغي أن يجعل وسيلة لتعطيل ما يحبه الله من الخير، فإن المحافظة علىٰ البر في اليمين ترجع إلىٰ تعظيم اسم الله تعالىٰ، وتصديق الشهادة به علىٰ الفعل المحلوف عليه، وهذا وإن كان مقصدًا جليلًا يشكر عليه الحالف الطالب للبر لكن التوسل به لقطع الخيرات مما لا يرضىٰ به الله تعالىٰ[٢].

ويظهر التعليل بمقاصد تعظيم اسم الله واتقائه علىٰ ما يترتب عليه من حرمة أسمائه عند الحنث مع بيان ما رخص فيه من الحنث، أو لبيان التحذير من تعريض اسمه تعالىٰ للاستخفاف بكثرة الحلف حتىٰ لا يضطر إلىٰ الحنث[٣].

واللام وفي قوله تعالىٰ: ﴿لِّأَيْمَٰنِكُمْ﴾ يجوز أن تكون للتعليل، أي لا تجعلوا الله عرضة لأجل أيمانكم الصادرة علىٰ ألا تبروا[٤].

---

(١) سورة البقرة، الآية رقم: ٢٢٤.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٢، ص١٣٧٩

(٣) المصدر السابق، ج٢، ص٣٧٦.

(٤) المصدر السابق، ج٢، ص٣٧٧.

٢- أن يشهد الإنسان الله تعالىٰ علىٰ صدقه في خبر أو وعد أو تعليق:

يرجع تعليل القصد إلىٰ الحلف إلىٰ أنه جاء **من أجل الإشهاد علىٰ صدق الإنسان**، لذلك فقد تضمن اليمين تحقيقًا لهذه المقصد بأن جعل الله تعالىٰ فيه معنىٰ قويًّا في الصدق، لأن من أشهد بالله علىٰ باطل فقد اجترأ عليه واستخف به فدل ذلك علىٰ أن أصل اليمين الإشهاد بالله[١].

قال الله تعالىٰ: ﴿وَيُشْهِدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا فِى قَلْبِهِۦ﴾[٢].

ومعنىٰ يشهد الله علىٰ ما في قلبه أنه يقرن حسن قوله وظاهر تودده بإشهاد الله تعالىٰ علىٰ أن ما في قلبه مطابق لما في لفظه، ومعنىٰ إشهاد الله حلفه بأن الله يعلم إنه لصادق[٣].

٣- اختبار وابتلاء الإنسان بصدق إيمانه:

جعل الله تعالىٰ الوفاء والالتزام بالأيمان والعهود وغيرها، ابتلاء واختبار من الله تعالىٰ علىٰ صدق إيمانه، وقد نهىٰ الله تعالىٰ وحذر من نقض الأيمان بسبب أن تكون أمة هي أقوىٰ من أمه، فكان اختبار علىٰ صدق الإنسان في تقديم وتعظيم اسم الله وعظمته علىٰ هوىٰ نفيه ومصلحته، فقد قال تعالىٰ: ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّتِى نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنۢ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنكَٰثًا تَتَّخِذُونَ أَيْمَٰنَكُمْ دَخَلًۢا بَيْنَكُمْ أَن تَكُونَ أُمَّةٌ هِىَ أَرْبَىٰ مِنْ أُمَّةٍ ۚ إِنَّمَا يَبْلُوكُمُ ٱللَّهُ بِهِۦ ۚ وَلَيُبَيِّنَنَّ لَكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ مَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾[٤].

وجملة إنما يبلوكم الله به مستأنفة استئنافًا بيانيًا للتعليل بما يقتضي الحكمة،

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٢، ص٣٧٨.

(٢) سورة البقرة، الآية رقم: ٢٠٤.

(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٢، ص٢٦٧.

(٤) سورة النحل، الآية رقم: ٩٢.

وهو أن ذلك يبتلي الله به صدق الإيمان، والبُلُو هو الاختبار[١]، وقوله تعالىٰ: ﴿أَن تَكُونَ أُمَّةٌ هِىَ أَرْبَىٰ مِنْ أُمَّةٍ﴾ أن تكون أمة هي أربىٰ من أمة، فيها معنىٰ التعليل، **وهو علة لنقض الأيمان المنهي عنه**، أي تنقضون الأيمان بسبب أن تكون أمة أربىٰ من أمة، أي أقوىٰ وأكثر[٢].

٤- حصول التقوىٰ لله تعالىٰ بتجنب تعريض اسم الله تعالىٰ لما لا يليق:

قال الله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَجْعَلُوا۟ ٱللَّهَ عُرْضَةً لِّأَيْمَٰنِكُمْ أَن تَبَرُّوا۟ وَتَتَّقُوا۟ وَتُصْلِحُوا۟ بَيْنَ ٱلنَّاسِ ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[٣].

جاءت علة النهي في قوله تعالىٰ أن تبروا وتتقوا وتصلحوا، أي: إنما نهيتكم لتكونوا أبرارًا أتقياء مصلحين[٤].

وعليه: فتكون الآية نهيًّا عن الإسراع بالحلف لأن كثرة الحلف، تعرض الحالف للحنث، وكانت كثرة الأيمان من عادات الجاهلية، في جملة العوائد الناشئة عن الغضب ونعر الحمق، فنهىٰ الإسلام عن ذلك، واعتبر أن من تقوىٰ الله تعالىٰ عدم التعريض للحلف الكثير والإسراع به[٥].

ثالثًا: تطبيقات التعليل بمقاصد الأيمان الخاصة عند الطاهر بن عاشور:

١- تعليل المقصد من عدم المؤاخذة علىٰ يمين اللغو:

تتضح عدم المؤاخذة في اليمين اللغو من خلال النظر في معناه وماهيته فهو

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج١٤، ص٣٦٦.

(٢) المصدر السابق، ج١٤، ص٣٦٦.

(٣) سورة البقرة، الآية رقم: ٢٢٤.

(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٢، ص ٣٧٩.

(٥) المصدر السابق، ج٢، ص٣٧٩.

الذي يجري على اللسان لقصد التأكيد دون قصد الإيجاب أو الامتناع من فعل[١]، وقد ثبت ذلك بنصوص القرآن الكريم التي تبين حكم يمين اللغو وعدم انعقاده لأنه يجري بدون قصد، فقد قال تعالى: ﴿لَّا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ ۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ﴾[٣]، والمعنى لا يؤاخذكم الله بأن تلغوا لغوًا ملابسًا للأيمان، أي لا يؤاخذكم بالأيمان الصادرة صدور اللغو، أي غير المقصود من القول[٤].

وقد بين الطاهر بن عاشور مذاهب العلماء في معنى اللغو وقد وافق قوله قول الجمهور إلى أن اللغو هو اليمين التي تجري على اللسان، ولم يقصد المتكلم بها الحلف، ولكنها جرت مجرى التأكيد أو التنبيه[٥].

وجه التعليل المقاصدي في اللغو في اليمين أن الله تعالى قد نفى المؤاخذة على اليمين التي تجري على اللسان دون قصد ويحصل نفي المؤاخذة بالإثم وبالكفارة لأن نفي الفعل يعم فاليمين التي لا قصد فيها لا إثم فيها ولا كفارة عليها[٦]، وقد جاء قوله تعالى لا يؤاخذكم بيان **وتعليل لذلك**[٧]، وذلك لأن فيه ترخيص رخصه الله تعالى للناس في عدم المؤاخذة بأيمان اللغو حتى لا يتحرج الناس في ذلك لجريانها

---

(١) ابن عاشور، كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، مصدر سابق، ص٢٣٣.
(٢) سورة البقرة، الآية رقم: ٢٢٥.
(٣) سورة المائدة، الآية رقم:٨٩.
(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٢، ص٣٨١.
(٥) المصدر السابق، ج٢، ص٣٨٢.
(٦) المصدر السابق، ج٢، ص٣٨٢.
(٧) المصدر السابق، ج٢، ص٣٨٣.

علىٰ ألسنهم فرخص فعدم المؤاخذة للتيسير علىٰ الناس ورفع الحرج عنهم، وعقب الترخيص الذي رخصه الله للناس في عدم المؤاخذة بأيمان اللغو فقال: ﴿وَٱحۡفَظُوٓاْ أَيۡمَٰنَكُمۡ﴾ فأمر بتوخي البر إذا لم يكن فيه حرج ولا ضر بالغير، لأن في البر تعظيم اسم الله تعالىٰ(١)، وقد دلل علىٰ ذلك قوله تعالىٰ: ﴿لَّا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغۡوِ فِيٓ أَيۡمَٰنِكُمۡ﴾، عقب قوله: ﴿لَّا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغۡوِ فِيٓ أَيۡمَٰنِكُمۡ﴾، فإن ما كسب القلب في اليمين وعقد عليه نيته وقصده هو الذي يؤاخذ عليه الإنسان(٢).

فالمقصد الشرعي من هو التيسير ورفع الحرج عن الأمة من خلال ما يصدر من سبق الكلام دون قصد وتقديم النية في الكلام(٣).

الفرع الثاني: التعليل المقاصدي الخاص بالنذور عند الطاهر بن عاشور:

أولًا: وصف مقاصد النذور عند الطاهر بن عاشور:

عرف الطاهر بن عاشور النذر بأنه: «ما يعتزمه المرء ويعقد عليه نيته، ويكون بما يعزم عليه المرء من فعل الخير المتقرب به إلىٰ الله، ويوجبه علىٰ نفسه»(٤).

فالنذر يتمثل: بالتزام قربة لله تعالىٰ لم تكن واجبة علىٰ ملتزمها بتعليق علىٰ حصول مرغوب أو بدون تعليق، وبالنذر تصير القربة الملتزمة واجبة علىٰ الناذر، وتكون بعدة صيغ من أشهرها: لله علي، أو علي صدقة(٥).

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٧، ص٢٩.

(٢) المصدر السابق، ج٢، ص٣٨٢.

(٣) عبد القادر، المبروك عون سالم (٢٠١٧م)، البعد المقاصدي من خلال كفارة اليمين، مجلة العلوم الشريعة والقانونية، جامعة المرقب، كلية القانون، ص٢٣، عدد ١.

(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٢٩، ص٣٨٢.

(٥) المصدر السابق، ج١٧، ص٢٥٠.

ويستدل علىٰ مشروعية النذر بأدلة صريحة من القرآن الكريم والسنة النبوية ومنها ما يلي:

١- قول الله تعالىٰ: ﴿وَمَآ أَنفَقْتُم مِّن نَّفَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُم مِّن نَّذْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُهُۥ ۗ وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ﴾(١).

٢- قول الله تعالىٰ في صفات المؤمنين الأبرار: ﴿يُوفُونَ بِٱلنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُۥ مُسْتَطِيرًا﴾(٢).

أما أدلة مشروعية النذر في السنة النبوية ما يلي:

١- ما روي عن عائشة رَضِيَٱللَّهُعَنْهَا أن رسول الله ﷺ قال: «من نذر أن يطيع الله فليطعه، ومن نذر أن يعصي الله فلا يعصه»(٣).

ودلالة الحديث الشريف تبين مشروعية النذر في الطاعات، وحقيقة النذر في الشرع بأنها التزام قربة لله تعالىٰ، لذلك فلا يجوز النذر بالمعصية(٤).

ثانيًا: مجالات التعليل بمقاصد النذور الخاصة عند الطاهر بن عاشور:

تظهر مجالات التعليل بمقاصد النذور بوجود العديد من المقاصد الخاصة والمعاني التي يستخلص منها تشريع النذر وايجابه من الشارع، ومنها ما يلي:

١- التزام النفس ووفائها بما أوجبته علىٰ نفسها:

قال الله تعالىٰ في ذكر صفات الأبرار: ﴿يُوفُونَ بِٱلنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُۥ مُسْتَطِيرًا﴾(٥).

---

(١) سورة البقرة، الآية رقم: ٢٧٠.

(٢) سورة الإنسان، الآية رقم: ٧.

(٣) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأيمان والنذور، باب نذر فيما لا يملك وفي معصية، الحديث رقم: ٦٣٢٢، ج٦، ص ٢٤٦٤.

(٤) ابن عاشور، كشف المغطىٰ من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطا، مصدر سابق، ص٢٣٢.

(٥) سورة الإنسان، الآية رقم: ٧.

تتضح في الآية الكريمة ويستدل بها علىٰ مقصد عظيم يعلل به الحكم بوجوب النذر وهو أن من يلزم نفسه بالنذر فإنه يجب أن يوفي به، فالوفاء: أداء ما وجب علىٰ المؤدي وافيًا دون نقص ولا تقصير فيه، وهذا ما يظهر في مقصد الشريعة من النذور، فيتحصل من الالتزام والوفاء بالنذر الاتصاف بصفة الأبرار، فيتجدد وفائهم بما عقدوا عليه ضمائرهم من الإيمان والعمل الصالح، وذلك مشعر بأنهم يكثرون نذر الطاعات وفعل القربات ولولا ذلك لما كان الوفاء بالنذر موجبًا الثناء عليهم[(١)].

٢- عبادة الله تعالىٰ والتقرب إليه:

تعتبر النذور من العبادات التي وجبت قربة لله تعالىٰ ففيها يلزم الإنسان نفسه بالقربات والطاعات، فيتحصل فيها الأجر والثواب العظيم عند الله تعالىٰ، فتبين من خلال ذلك الحكمة التشريعية التي لأجلها شرع النذر، فقد قال تعالىٰ: ﴿ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾[(٢)]، فقوله تعالىٰ: ﴿وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ﴾ أي إن كانوا نذورًا أعمالًا زائدة علىٰ ما تقتضيه فريضة الحج مثل نذر طواف زائد أو اعتكاف في المسجد الحرام أو نسكًا أو إطعام فقير، وهذه العبادات كلها يتقرب بها العبد لله تعالىٰ[(٣)].

٣- الحث علىٰ الإنفاق في سبيل الله وتخليص النفس من البخل والشح:

يظهر المقصد الخاص في تشريع النذر ووجوبه علىٰ النفس علىٰ من ألزم به نفسه، بأن فيه استخراج البخل من النفس وتطهيرها من الشح وفيها حث علىٰ الإنفاق وبذل المال في سبيل الله، فقد قرن الله تعالىٰ الإنفاق بالنذر في قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا أَنفَقْتُم مِّن

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٢٩، ص ٣٨٢ -٣٨٣.
(٢) سورة الحج، الآية رقم: ٢٩.
(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج١٧، ص٢٥٠.

نَّفَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُم مِّن نَّذْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُهُۥ ۗ وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ ﴾[١].

ثالثًا: تطبيقات التعليل بمقاصد النذور الخاصة عند الطاهر بن عاشور:

١ - تعليل مقصد الشريعة من النهي عن النذر في المعاصي:

لما كان مقاصد النذور التقرب إلىٰ الله تعالىٰ وعبادته بإلزام النفس بالطاعات والقربات، ترتب علىٰ ذلك النهي عن النذر بما فيه معصية، ويظهر في هذه المسألة بيان المقصد الخاص من هذا النهي والاستدلال بها، وقد روي عن أن رسول الله رأىٰ رجلًا قائمًا في الشمس فقال: ما بال هذا؟ فقالوا: نذر أن لا يتكلم، ولا يستظل من الشمس، ولا يجلس، ويصوم، فقال رسول الله: «مروه فيتكلم وليستظل، وليجلس، وليتم صومه»[٢]، فقال مالك: ولم يسمع أن رسول الله ﷺ أمره بكفَّارة وقد أمره رسول الله ﷺ أن يتم ما كان لله طاعة ويترك ما كان لله معصية[٣].

وأمره بأن يترك ما عدا الصيام دلَّنا علىٰ أنَّ ما ليس بقربة شرعية في ديننا لا نتقرب بنذره إلىٰ الله؛ لأن النذر التزام قربة، ولا نتقرب إلىٰ الله بما لم يجعله من القُرَبِ، فقد يصير ذلك النذر بعد العلم بهذا معصية؛ لأنَّه تعدٍّ لحدود الله؛ فترك النذر بالمعاصي أولىٰ بالمنع[٤].

وجه التعليل المقاصدي في ذلك أن الله نهىٰ أن يعذب الإنسان نفسه، **وقد أومأ ذلك إلىٰ علة عدم انعقاد النذر به** بقول النبي ﷺ: «إن الله عن تعذيب هذا نفسه لغني»، فعلمنا من ذلك أن معنىٰ العبادة أن تكون قولًا أو فعلًا يشتمل علىٰ معنىٰ

---

(١) سورة البقرة، الآية رقم: ٢٧٠.

(٢) ابن عاشور، كشف المغطىٰ من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، مصدر سابق، ص: ٢٣٠.

(٣) المصدر السابق، ص: ٢٣٠.

(٤) المصدر السابق، ص: ٢٣١.

يكسب النفس تزكية ويبلغ بها إلىٰ غاية محمودة مثل الصوم والحج، **فيحتمل ما فيها من المشقة لأجل الغاية السامية، وليست العبادة بانتقام من الله لعبده ولا تعذيب له كما كان أهل الضلال يتقربون بتعذيب نفوسهم**[١].

ومما يدلل علىٰ حرمة النذر في المعصية أن النذر مقصوده التقرب إلىٰ الله تعالىٰ بالطاعات، وأن النبي ﷺ لم يوجب الوفاء بالنذر في مثل هذا أي بالنذر في المعصية، فدل علىٰ أنه غير قربة، وأنه لم يأمر فيه بكفارة شأن النذر الذي يتعذر الوفاء به أو الذي لم يسم له عمل معين كقوله: علي نذر، ولو كانت فيه كفارة لأمره بها فدل ذلك علىٰ أنه عمل لا اعتداد به بوجه[٢].

الفرع الثالث: التعليل المقاصدي الخاص بالكفارات عند الطاهر بن عاشور:

أولًا: وصف مقاصد الكفارات عند الطاهر بن عاشور:

تعرف الكفارات عند الطاهر بن عاشور بأنها: «مبالغة في كفر بمعنىٰ ستر وأزال، وأصل الكفر - بفتح الكاف - الستر[٣]، والكفارة ما هي إلا خروج من الإثم[٤].

والكفارة في عرف الشرع اسم للواجب[٥].

والكفارة في الأصل هي عبادة، لأنها عبارة عن عتق أو إطعام مساكين أو صوم، فإذا فرضت علىٰ عمل لا يعتبر معصية فهي عبادة خالصة فكان في الالتزام بها تقرب إلىٰ الله[٦].

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج١٦، ص٩١.
(٢) المصدر السابق، ج١٦، ص٩١ - ٩٢.
(٣) المصدر السابق، ج٧، ص١٩.
(٤) المصدر السابق، ج٢، ص٢٠.
(٥) الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مصدر سابق، ج٥، ص٩٥.
(٦) عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، مصدر سابق، ص٦٨٣.

أنواع الكفارات وأدلة مشروعيتها:

الكفارات واجبة علىٰ من فعل أمر فيه إثم يستحق تكفيره، وهذه الكفارات تقسم إلىٰ خمسة أقسام، كفارة القتل الخطأ، وكفارة الظهار، وكفارة من أفطر في نهار رمضان متعمدًا، وكفارة حلق المحرم، وكفارة اليمين وتفصيلها كالآتي:

١- كفارة من أفطر في نهار رمضان متعمدًا:

أوجب الله تعالىٰ علىٰ من أفطر في نهار رمضان متعمدًا كمن جامع زوجته في نهار رمضان، أن يكفر عن ذلك بثلاث كفارات متتابعة علىٰ الترتيب وذلك بعتق رقبة، فمن لم يجد بصيام شهرين متتابعين، فمن لم يجد فإطعام ستين مسكينًا(١).

ويستدل علىٰ كفارة الصيام بحديث الرسول ﷺ فيما روي عن أبي هريرة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ قال بينما نحن جلوس عند النبي ﷺ، إذ جاءه رجل فقال: يا رسول الله، هلكت. قال: مالك، قال: وقعت علىٰ امرأتي وأنا صائم، فقال رسول الله ﷺ: هل تجد رقبة تعتقها، قال: لا. قال: فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين، قال: لا، فقال: فهل تجد إطعام ستين مسكينًا، قال: لا، قال: فمكث النبي ﷺ، فبينا نحن علىٰ ذلك أتي النبي ﷺ بعرق فيه تمر، والعرق المكتل، قال: أين السائل، فقال: أنا، قال: خذ هذا فتصدق به، فقال الرجل: أعلىٰ أفقر مني يا رسول الله؟. فوالله ما بين لابتيها، يريد الحرتين، أهل بيت أفقر من أهل بيتي، فضحك النبي ﷺ حتىٰ بدت أنيابه ثم قال: أطعمه أهلك»(٢).

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق،ج٢٨، ص١٩- ٢٠.

(٢) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب من جامع في رمضان ولم يكن له شيء، فتصدق عليه فليكفر، الحديث رقم:١٨٣٤، ج٢، ص٦٨٤، مسلم، صحيح مسلم، كتاب الصيام، باب تغليظ تحريم الجماع في نهار رمضان علىٰ الصائم، الحديث رقم: ١١١١، ج٢، ص٧٨١.

٢- كفارة القتل الخطأ:

تعد كفارة القتل الخطأ من الأسباب الواجبة في حال حصل قتل الشخص من غير تعمد وقد رتب الشرع علىٰ ذلك كفارة، وجعلت كفارة قتل الخطأ أمرين:

١- تحرير رقبة مؤمنة، وقد جعل هذا التحرير **بدلًا** من تعطيل حق الله في ذات القتيل، فإن القتيل عبد من عباد الله ويرجىٰ من نسله من يقوم بعبادة الله وطاعة دينه، فلم يخل القاتل من أن يكون فوت بقتله هذا الوصف، وقد نبهت الشريعة بهذا علىٰ أن الحرية حياة، وأن العبودية موت فمن تسبب في موت نفس حية كان عليه السعي في إحياء نفس كالميتة وهي المستعبدة[١].

٢- صيام شهرين متتابعين، وصف الشهران بأنهما متتابعان والمقصود تتابع أيامهما لأن تتابع الأيام يستلزم توالي الشهرين[٢].

فقد قال الله تعالىٰ: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا ۚ وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟ ۚ فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ۖ وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍۭ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَـٰقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾[٣].

٣- كفارة الظهار:

يعرف الظهار أنه: قول الرجل لزوجه: أنت علي كظهر أمي، وهو مشتق من

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج ٥، ص١٥٩.

(٢) المصدر السابق، ج٥، ص١٦٢.

(٣) سورة النساء، الآية رقم: ٩٢.

الظهر ضد البطن لأن الذي يقول لامرأته: أنت علي كظهر أمي، يريد بذلك أنه حرمها علىٰ نفسه، كما أن أمه حرام عليه[١].

قال الله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمۡ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مِّن قَبۡلِ أَن يَتَمَآسَّاۚ ذَٰلِكُمۡ تُوعَظُونَ بِهِۦۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ خَبِيرٞ﴾[٢]، ﴿فَمَن لَّمۡ يَجِدۡ فَصِيَامُ شَهۡرَيۡنِ مُتَتَابِعَيۡنِ مِن قَبۡلِ أَن يَتَمَآسَّاۖ فَمَن لَّمۡ يَسۡتَطِعۡ فَإِطۡعَامُ سِتِّينَ مِسۡكِينٗاۚ ذَٰلِكَ لِتُؤۡمِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦۚ وَتِلۡكَ حُدُودُ ٱللَّهِۗ وَلِلۡكَٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[٣].

وقد جعل الله تعالىٰ كفارة واجبة علىٰ من ظاهر امرأته، والتكفير عنها يكون علىٰ الترتيب لا علىٰ التخيير، وهي كالآتي:

١- عتق رقبة، وقد جعلت الكفارة عتق رقبة لأنه يفتدي بتلك الرقبة رقبة زوجه[٤].

٢- صيام شهرين متتابعين فقد جعله الله تعالىٰ رخصة لمن لم يجد عتق رقبة لأنه لما لم يجد رقبة يعتاض بفكها عن فك عصمة الزوجة نقل إلىٰ كفارة فيها مشقة النفس بالصبر علىٰ لذة الطعام والشراب ليدفع ما التزمه بالظهار من مشقة الصبر علىٰ ابتعاد حليلته فكان الصوم درجة ثانية قريبة من درجة تحرير الرقبة في المناسبة[٥].

٣- إطعام ستين مسكينًا عوضًا عن الصيام، فمن لم يستطع عن الصيام، أي لعجزه أو ضعفه رخص الله له أن ينتقل إلىٰ الإطعام، فالإطعام درجة ثالثة يدفع عن ستين مسكينًا ألم الجوع عوضًا عما كان التزمه علىٰ نفسه من مشقة الابتعاد عن

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج ٢٨، ص١٠.
(٢) سورة المجادلة، الآية رقم: ٣.
(٣) سورة المجادلة، الآية رقم: ٤.
(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٢٨، ص١٩.
(٥) المصدر السابق، ج٢٨، ص٢٠.

لذاته، وإنما حددت بستين مسكينًا إلحاقًا لهذا بكفارة فطر يوم من رمضان عمدًا بجامع أن كليهما كفارة عن صيام فكانت الكفارة متناسبة مع المكفر عنه مرتبة ترتيبًا مناسبًا(١).

٤- كفارة اليمين:

شرع الله تعالىٰ الكفارة علىٰ من حلف يمينًا وقصد به الحلف ثم حنث في يمينه فإنه تلزم فيه الكفارة للخروج من الإثم، وهذه اليمين هي اليمين المنعقدة وحكمها وجوب الكفارة(٢).

وقد ثبتت مشروعية كفارة اليمين في قول الله تعالىٰ: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ ۖ فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ ۚ ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيْمَٰنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ ۚ وَٱحْفَظُوٓا۟ أَيْمَٰنَكُمْ ۚ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾(٣).

يتبين من الآية الكريمة بأن كفارة اليمين المنعقدة علىٰ التخيير هي:

١- إطعام عشرة مساكين.

٢- أو تحرير رقبة.

٣- أو صيام ثلاثة أيام.

٥- كفارة الحلق في الحج:

قول الله تعالىٰ: ﴿وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ ۚ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ ۖ وَلَا تَحْلِقُوا۟

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير مصدر سابق، ج٢٨، ص٢٠.

(٢) المصدر السابق، ج٧، ص١٩، ج٢، ص٣٨٢-٣٨٣.

(٣) سورة المائدة، الآية رقم: ٨٩.

رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْهَدْىُ مَحِلَّهُۥ ۚ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ ۚ فَإِذَآ أَمِنتُمْ فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلْعُمْرَةِ إِلَى ٱلْحَجِّ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْىِ ۚ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِى ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ ۗ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ۗ ذَٰلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُۥ حَاضِرِى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴾[1].

٦- كفارة قتل صيد الحرم:

أوجب الله تعالىٰ علىٰ من قتل صيدًا وهو محرم التخيير بين أن يذبح مثله، أو كفارة طعام مسكين وتقديره يرجع إلىٰ الحكمين، أو الصيام وقد أجمل الصيام أيضا ويرجع ذلك إلىٰ حكم الحكمين[2].

قول الله تعالىٰ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْتُلُوا۟ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ ۚ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًۢا بَٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّٰرَةٌ طَعَامُ مَسَٰكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِۦ ۗ عَفَا ٱللَّهُ عَمَّا سَلَفَ ۚ وَمَنْ عَادَ فَيَنتَقِمُ ٱللَّهُ مِنْهُ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ ذُو ٱنتِقَامٍ ﴾[3].

ثانيًا: مجالات التعليل بمقاصد الكفارات الخاصة عند الطاهر بن عاشور:

١- العقوبة علىٰ تجاوز الفعل المأمور به:

لقد علل الطاهر بن عاشور المقصد من تشريع كفارة قتل الصيد للمحرم، فقد قال تعالىٰ: ﴿لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِۦ﴾[4]، **واللام للتعليل فيعلل** المقصد الشرعي من تشريع جزاء الصيد هو العقوبة علىٰ فعله وتجاوزه الأمر بقتل صيد الحرم، فجعل

---

(١) سورة البقرة، الآية: ١٩٦.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٧، ص٤٨- ٤٩.

(٣) سورة المائدة، الآية رقم: ٩٥.

(٤) سورة المائدة، الآية رقم: ٩٥.

ذلك الجزاء عن قتله الصيد لذوق وبال أمره[١]، و**الحكمة من تحريم قتل الصيد في الحرم** أن الله تعالىٰ عظم شأن الكعبة من عهد إبراهيم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ وأمره بأن يتخذ لها حرمًا فكانت بيت الله وحماه، وهو حرم البيت محترمًا بأقصىٰ ما يعد حرمة وتعظيمًا فلذلك شرع الله حرمًا للبيت واسعًا وجعل الله البيت أمنًا للناس ووسع ذلك الأمن حتىٰ شمل الحيوان العائش في حرمه بحيث لا يرىٰ الناس للبيت إلا أمنًا للعائذ به وبحرمه[٢].

٢- الزجر والتأديب:

جعلت الكفارة زجرًا وتأديبًا للعباد علىٰ الإثم الذي ارتكبوه، فالكفارة شرعت تحلة لما قصده الشخص من التحرير وتأديبًا له علىٰ هذا القصد الفاسد وذلك كما في كفارة الظهار[٣].

٤- الموعظة والإيمان بالله تعالىٰ:

لقد صرح الطاهر بن عاشور علىٰ أن الموعظة والإيمان بالله تعالىٰ علتان لمقصد الشريعة من تشريع الكفارة فقد قال الله تعالىٰ في كفارة الظهار: ﴿ذَٰلِكَ لِتُؤْمِنُوا بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦۚ وَتِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِۗ وَلِلْكَٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[٤].

فاللام في قوله تعالىٰ: ﴿لِتُؤْمِنُوا بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾: للتعليل علىٰ شرع الكفارة وهو صيام شهرين أو إطعام ستين مسكينًا عوضًا عن تحرير رقبة، وكان من علل به تحرير رقبة منسحبًا علىٰ الصيام والإطعام، وما علل به الصيام والإطعام منسحبًا علىٰ

---

(١) ابن عاشور التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٧، ص٤٥- ٤٩.
(٢) المصدر السابق، ج٧، ص٤٢.
(٣) المصدر السابق، ج٢٨، ص ١٨- ١٩.
(٤) سورة المجادلة، الآية رقم: ٤.

تحرير رقبة، فأفاد أن كلًّا من تحرير رقبة وصيام شهرين وإطعام ستين مسكينًا مشتمل علىٰ **كلتا العلتين** وهما: **الموعظة والإيمان بالله ورسوله**[١].

5- حرص الشريعة علىٰ تعميم الحرية في أحكام الإسلام:

فمن أسرار الشريعة الإسلامية حرصها علىٰ تعميم الحرية في الإسلام بكيفية منتظمة، ولأجل ذلك فقد جعلت تحرير الرقبة أول الكفارات التي يكفر بها عن ارتكاب فعل يوجب الكفارة[٢]، لأن الله تعالىٰ لما بعث رسوله بدين الإسلام كانت العبودية متفشية في البشر، وأقيمت عليها ثروات كثيرة، وكانت أسبابها متكاثرة فأبطل الإسلام جميع أسبابها عدا الأسر[٣].

٦- البدل في القتل الخطأ:

لقد جعل الله تعالىٰ في القتل الخطأ علة تحقق المقصد الشرعي منها فجعل فيها البدل، فخفف الله تعالىٰ عن القاتل وشرع الصيام ليتوب عليه فيما أخطأ فيه لأنه أخطأ في عظيم، فجعل تحرير الرقبة والدية وبدلهما، وهو الصيام، أي شرع الله الجميع توبة منه علىٰ القاتل، ولو لم يشرع له ذلك لعاقبه علىٰ أسباب الخطأ، وهي ترجع إلىٰ تفريط الحذر والأخذ بالحزم[٤].

ثالثًا: تطبيقات التعليل بمقاصد الكفارات الخاصة عند الطاهر بن عاشور:

١- تعليل المقصد من تشريع كفارة الظهار:

لقد سبق بيان مفهوم الظهار والكفارة الواجبة علىٰ من ظاهر زوجته وقد

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٢٨، ص٢٢.
(٢) المصدر السابق، ج٥، ص١٥٨.
(٣) المصدر السابق، ج٥، ص١٥٨.
(٤) المصدر السابق، ج٥، ص١٦٣-١٦٢.

استدل الطاهر بن عاشور بها من خلال إثبات حكمة الشريعة، فقد قال الله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا ۚ ذَٰلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِۦ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾(١).

ويظهر وجه التعليل المقاصدي في تشريع كفارة الظهار من خلال إثبات حكمة التشريع من إيجابها، فقوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ﴾ فيها تعليل مقاصدي يوضح الحكمة التي شرعت لأجلها الكفارة في الظهار، فاللام في قوله: ﴿لِمَا قَالُواْ﴾ الأصل أنها للتعليل، فيكون التقدير: ثم يريدون العود **لأجل ما قالوا**، أي لأجل رغبتهم في أزواجهم، والمقصد الخاص في ذلك أن كفارة الظاهر شرعت:

١- إذا قصد المظاهر الاستمرار علىٰ معاشرة زوجه تحلة لما قصده من التحريم.

٢- وتأديبًا له علىٰ هذا القصد الفاسد والقول الشنيع(٢).

---

(١) سورة المجادلة، الآية رقم: ٣.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٢٨، ص١٨.

المبحث الثالث
التعليل المقاصدي في المعاملات بين الناس

سيتم البحث في هذه المبحث في القسم الثاني من المقاصد عند الطاهر بن عاشور وهي المقاصد الخاصة والتعليل بها من خلال بيان تقسيم المقاصد الخاصة بالمعاملات بين الناس عند الطاهر بن عاشور، والسير علىٰ المنهج المعتمد في التعليل المقاصدي فيه، وذلك بوصف المقصد الخاص، ثم بيان مجالات التعليل فيه، واستنتاج الضوابط التي عمل الطاهر بن عاشور في كل مقصد نصًّا أو ضمنًا، وأخيرًا التطبيق العملي والاستدلال بالمقاصد الخاصة في الأحكام الجزئية، وبيان الحكم الجزئية والمقاصد الجزئية في ذلك، وبيان وجه التعليل المقاصدي فيها ونوعه، وكل ذلك مما نص عليه الطاهر بن عاشور في كتابه مقاصد الشريعة فقد نص علىٰ هذا العنوان وأنواع المعاملات بين الناس علىٰ ما سيأتي، وفق المطالب الآتية:

المطلب الأول: تعليل المقاصد الخاصة في أحكام العائلة عند الطاهر بن عاشور:

الفرع الأول: وصف المقصد الخاص بأحكام العائلة عند الطاهر بن عاشور:

لقد ظهر اهتمام الطاهر بن عاشور بأحكام الأسرة والعائلة فهي اللبنة الأساسية في بناء المجتمع فإذا صلح حال الأسرة صلحت الأمة بأكملها ولقد بنيت أحكامها علىٰ كثير من المقاصد العظيمة التي وجدت من أجل تحقيقها ولذلك فقد وجب الاعتناء بها وإقامتها علىٰ أكمل صورة حتىٰ تحقق كل ما شرعت لأجله.

وانتظام أمر العائلات في الأمة أساس حضارتها وانتظام جامعتها فلذلك كان الاعتناء

بضبط العائلة من مقصد الشرائع الشرعية كلها وكان ذلك من أول ما عني به الإنسان المدني في إقامة مدنيته بإلهام إلهي روعي فيه حفظ الأنساب من الشك في انتسابها[١].

وقد عرف ابن عاشور العائلة بأنها: «اقتران الذكر بالأنثىٰ المعبر عنه بالزواج أو النكاح فإنه أصل تكوين النسل وتفريع القرابة بفروعها»[٢].

فالارتباط الوثيق بين الرجل والمرأة في عقد الزواج ينتج عنه الكثير من الأحكام التي تترتب علىٰ هذا الارتباط وفيها من الضوابط التي تحكم هذه العلاقة حتىٰ تحقق مقصد الشرع منها ولذلك فإن التعليل المقاصدي في هذه الأحكام له أثر كبير في بيان حكمة الشريعة من هذه الرابطة التي أنشأتها وما ينتج من عنها من تبعات وأحكام أخرىٰ تندرج تحتها تحتاج أيضًا إلىٰ تعليل وضبط حتىٰ تظهر بالصورة المتكاملة التي أراداه الشارع.

فانتظام أمر العائلة فيها التفات إلىٰ الحكمة الإلهية في تشريع أحكام الأسرة، وإلىٰ بنائه سبحانه المجتمعات الإنسانية علىٰ ما سنه لها من شرائع تمكنها من ضبط وإقامة أصول حياتها المدنية[٣].

وقد قسم الطاهر بن عاشور إلىٰ ثلاثة أقسام فقال: ولا جرم أن الأصل الأصيل في تشريع العائلة هو إحكام آصرة النكاح، ثم آصرة القرابة، ثم إحكام آصرة الصهر ثم كيفية انحلال ما يقبل الانحلال منها[٤]، ويظهر فيها كلها وجه التعليل المقاصدي والاستدلال به.

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٤٣٠.
(٢) المصدر سابق، ص: ٤٣٠.
(٣) خوجه، بين علمي الأصول ومقاصد الشريعة، مصدر سابق، ص٣٤١.
(٤) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٤٣٠.

وهذه الأواصر الثلاث تتكامل أركانها حتىٰ تصل إلىٰ مقصد الشارع من أحكام العائلة فآصرة النكاح هي الأصل والأساس في تكوين هذه الرابطة والتي ينتج عنها الأمومة والأبوة والبنوة وهذه الآصرة ينتج عنها آصرة النسب ثم آصرة الصهر وكلها تشمل علىٰ معاني وحكم تشريعية تظهر وجه التعليل في هذه المقاصد وأثرها علىٰ العائلة.

الفرع الثاني: مجالات التعليل المقاصدي لمقصد أحكام العائلة عند الطاهر بن عاشور:

أولًا: التعليل المقاصدي لآصرة النكاح:

لقد تدرج الطاهر بن عاشور في عرضه لأساس رابطة العائلة والتي يعد منبعها النكاح فبين مظاهر الاهتداء إليها والمعاني التي تحتويها للوصول إلىٰ أسمىٰ المعاني والحكم التي وجد لأجلها النكاح والطريق القويم لإيجاد النسل وتكوين العائلة وإبطال النكاح الذي كان في الجاهلية المبني علىٰ الرذائل وإقرار الزواج الشرعي المبني علىٰ مقاصد عظيمة تنعكس علىٰ المجتمع بأكمله.

وأساس رابطة النكاح وانبثاق الفضائل والمقاصد السامية منها والتطور الذي يحصل فيها هو قوله تعالىٰ: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا ۖ فَلَمَّا تَغَشَّىٰهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيفًا فَمَرَّتْ بِهِۦ ۖ فَلَمَّآ أَثْقَلَت دَّعَوَا ٱللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ ءَاتَيْتَنَا صَٰلِحًا لَّنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ﴾[1].

فقد شملت الآية الكريمة مراحل لتطور هذه الآصرة وما فيها من اندماج وتوالف بين الزوج والزوجة لتحقيق الغاية من الزواج، وقد وضع الطاهر بن عاشور مظاهر للاهتداء إلىٰ ما في تلك الحالة من الفضائل والعواقب السليمة[2]، وهذه

---

(١) سورة الأعراف، الآية رقم: ١٨٩.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص٤٣١.

المظاهر المقاصدية المتسلسلة في بناء العائلة تدرج بها كالآتي:

١- يبدأ تكوين آصرة النكاح عند الطاهر بن عاشور من وجود الداعي الجلبي الذي أوجده الله تعالىٰ في النوع الإنساني وغريزة ميل الذكور والإناث لبعضهم[١].

٢- زرع الله تعالىٰ في الإنسان الفضائل والكرامات التي ميزه بها واستخلصها من بين كل ما يحف بها من الرذائل والخصال الذميمة وذلك من خلال العقل الذي يعتبر الأعمال باعتبار غاياتها ومقارنتها، فاعتبر الاندفاع الطبيعي بين الذكر والأنثىٰ ببواعثه وغاياته ومقارنتها ورأىٰ أن مجموع ذلك حبًا ولطفًا وودًا ورحمة وتناسل وإقامة نظام العائلة[٢]، فكانت هذه البواعث والغايات هي التي تنقل الإنسان من الخصال الذميمة إلىٰ الفضيلة ومكارم الفعال.

٣- انتقل الطاهر بن عاشور إلىٰ بيان ما انبثق من معاني إيجاد الإنسان والتي تنطوي فيها معاني كثيرة من الخير والصلاح تبرز في الإنسان وتميزه عن غيره من المخلوقات فإن المرتبة الرفيعة التي كرمه الله بها، والمحامد والغايات السامية التي أثمرتها الداعية الموجودة فيه صيرت جذرها الأول شيئًا ضئيلًا في جنب ما حف به من عظيم الكمالات فأصبح بحق مشرفًا بشرف آثاره ونتائجه[٣].

٤- بين الطاهر بن عاشور إبطال الإسلام لنكاح الجاهلية بين أنواع النكاح الذي كان عندهم وما قصر عليه الإسلام عندما جاء أبطلها جميعها ما عدا النكاح الشرعي الذي أمر به، فقد ميز الله تعالىٰ الشريعة الإسلامية و زاد عقدة النكاح تشريفًا وتنويهًا لم يكونا ملحوظين قبلها، إذ اعتبرتها أساسًا لهذه الفضائل، ليزيدها المقصد

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص٤٣١.
(٢) المصدر السابق، ص٤٣١.
(٣) المصدر السابق، ص٤٣١-٤٣٢.

الديني تفضيلًا وحرمة في نفوس الأزواج وفي نظر الناس، بحيث لم يبق معدودًا في عداد الشهوات[١].

فكان اعتناء الشريعة بأمر النكاح أسمىٰ مقاصدها لأن النكاح من أسمىٰ مقاصدها لأن النكاح جذم نظام العائلة فكان جماع مقصدها منه قصر الأمة علىٰ هذا الصنف من الزواج دون ما عداه مما كان في الجاهلية والذي تتمثل حقيقته في اختصاص الرجل بامرأة أو امرأة هن قرارات نسله حتىٰ يثق من جراء ذلك الاختصاص بثبوت انتساب نسلها إليه[٢].

لقد ظهر عند الطاهر بن عاشور بعد التسلسل في المظاهر التي دعت إلىٰ الاهتداء إلىٰ مقاصد النكاح أن هناك أحكام مقاصدية للتعليل بمقصد النكاح وهي تقسم إلىٰ قسمين: مقاصد أصلية ومقاصد تبعية انعكست فيها المقاصد الخاصة التي يتبين أثرها فيها وتضبطها لتحقق الغاية منها، وقد ثبت هذا النظام العظيم في النصوص القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة التي تأسس له وتنضبط بها جميع جوانبه فبينت أصل نجاح هذه الرابطة وأساسها وما ينبني عليها من مجالات ومركزات وأحكام تبعية خاصة بالنكاح وهذه المجالات تتمثل بما يلي:

أولًا: التعليل بالمقاصد الأصلية لآصرة النكاح عند الطاهر بن عاشور:

أولًا: تحقيق مقصد حفظ النسل وتكثيره.

يعد حفظ النسل بتكثيره ودوامه من أهم المقاصد الخاصة التي بنيت عليها آصرة النكاح، وهي ما يندرج تحتها مجالات المقاصد الخاصة تقتضيها حكمة التشريع من إيجاد النسل وحفظه، والذي يعد من المقاصد الضرورية التي تكفلت

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص٤٣٤.

(٢) المصدر السابق، ص: ٤٣٤.

الشريعة بحفظها وعدتها من الكليات الخمس التي تحفظ بها لأن ببقاء النوع الإنساني

ومنها ما يلي:

١- أول ما يحفظ النوع الإنساني والنسل هو الميل الفطري الذي وضعه الله تعالىٰ بين الرجل والمرأة ووضع رغبة تجاه الأنثىٰ حتىٰ تدوم هذه الآصره، ولذلك فقد وصف الله تعالىٰ الزوج والزوجة بالنفس الواحدة لأنهما أساس للاندماج وتكوين نظام العائلة، وأساس التناسل، وهو نظام عجيب جعله الله مرتكزًا في الجبلة لا يشذ عنه إلا الشذاذ(١).

فقد أوجد الله تعالىٰ فطرة ميل الرجل للمرأة وجعلها أساس التناسل وتكوين الأسرة فقد قال ابن عاشور: «فالميل إلىٰ النساء مركوز في الطبع، وضعه الله تعالىٰ **لحكمة بقاء النوع بداعي طلب التناسل** إذ المرأة هي موضع التناسل، فجعل ميل الرجل إليها في الطبع حتىٰ لا يحتاج بقاء النوع إلىٰ تكلف ربما تعقبه سآمة»(٢).

قال الله تعالىٰ: ﴿فَلَمَّا تَغَشَّىٰهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيفًا فَمَرَّتْ بِهِۦ ۖ فَلَمَّآ أَثْقَلَت دَّعَوَا ٱللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ ءَاتَيْتَنَا صَٰلِحًا لَّنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ﴾(٣).

٢- يعد النسل نعمة من الله علىٰ الوالدين يأنسون به ويجدونه لكفاية مهماتهم، ونعمة علىٰ القبيلة تكثر وتعتز، وعلىٰ العالم كله بكثرة من يعمره وبما ينتفع به الناس من مواهب النسل وصنائعه، ونعمة علىٰ النسل نفسه بما يناله من نعيم الحياة وملذاتها، ولتلك الفوائد اقتضت حكمة الله إيجاد نظام التناسل، حفظًا للنوع، وتعميرًا للعالم، وإظهارًا لما في الإنسان من مواهب تنفعه وتنفع قومه(٤).

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٢١، ص٧٠-٧١.
(٢) المصدر السابق، ج٣، ص١٨١.
(٣) سورة الأعراف، الآية رقم ١٨٩.
(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٨، ص١١٣.

٣- لقد بين ابن عاشور بأن المقصد الخاص من خلق الناس من نفس واحدة وجعل زوجها منها بنفس خصائصها وهو حصول الأنس والطمأنينة ثم الميل والتجاذب **الذي يضمن حصول عملية التناسل التي أودع الله فيها ناموس الامتداد الإنساني في الأرض فلولا الطمأنينة والسكن وعدم النفور من الذي يحصل بين أفراد الجنس الواحد** ولولا تميز كل جنس بخصائص مميزة لما حصل التجاذب والتفاعل بينهما ومن ثم قوة احتمال ضياع النسل وعدم امتداده واستمراره(١).

فقد وصفت النفس بواحدة على أسلوب الإدماج بين العبرة والموعظة، **لأن كونها واحدة أدعى للاعتبار إذ ينسل من الواحدة أبناء كثيرون حتى ربما صارت النفس الواحدة قبيلة أو أمة**، ففي هذا الوصف تذكير بهذه الحالة العجيبة الدالة على عظم القدرة وسعة العلم حيث بثه من نفس واحدة رجالًا كثيرًا ونساء(٢).

يتبين مما سبق: أن في تعليل مقصد حفظ النسل وطلبه تمهيد لما في النكاح من مقاصد عظيمة فقد ربطت ببعضها البعض حتى تظهر هذه الآصرة بصورة متكاملة، فمقصد حفظ النسل وطلبه ينشأ من وجود ميثاق غليظ يربط الزوجين وينتج عنه مودة ورحمة واندماج يمهد لحفظ النوع الإنساني فبحصول الاطمئنان والسكون يتحقق للتناسل والتكاثر، وقد قال تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنْ أَزْوَٰجِكُم بَنِينَ وَحَفَدَةً ﴾(٣)، وقد نص ابن عاشور على أن في هذه الآية «**استدلال** ببديع الصنع في خلق النسل إذ جعل مقارنًا للتأنس بين الزوجين، إذ جعل

(١) وفاء توفيق، التعليل المقاصدي دراسة في أحكام الأسرة عند مفسري الغرب الإسلامي، مصدر سابق، ص: ٦٥.
(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٩، ص ٢١١.
(٣) سورة النحل، الآية رقم ٧٢.

النسل منهما ولم يجعله مفارقًا لأحد الأبوين أو كليهما، وجعل النسل معروفًا متصلًا بأصوله بما ألهمه الإنسان من داعية حفظ النسب»[١].

ثانيًا: تحقيق المودة والرحمة والسكينة:

تعد آصرة المودة والرحمة بين الزوجين من الأواصر المهمة التي ينبني عليها أصل التآلف الاندماج بين الذكر والأنثىٰ حتىٰ يتحقق بها إعمار الأرض وتكوين نظام العائلة والتناسل الذي أراد الله تعالىٰ به إحياء الكون وإيجاده[٢]، وقد انبثق أصل التعليل المقاصدي من تحقيق مقصد الشريعة من النكاح وبث الرحمة والمودة بين الزوجين من نصوص القرآن التي تعلل أصل خلق الناس من نفس واحدة وما يترتب عليها، ومنها قوله تعالىٰ: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾[٣].

وقوله تعالىٰ: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾[٤].

وقوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ﴾[٥].

جاءت الآيات الكريمة السابقة للدلالة علىٰ مقصد عظيم وفيها تعليل لخلق الله تعالىٰ الأزواج ووصفها أنها من نفس واحدة، فقد ظهر التعليل بقوله تعالىٰ: ﴿لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾، ﴿لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا﴾، فجعل الله تعالىٰ وصف الزوج والزوجة

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج١٤، ص٢١٧.
(٢) المصدر السابق، ج٢١، ص٧١.
(٣) سورة الأعراف، الآية رقم: ١٨٩.
(٤) سورة الروم، الآية رقم: ٢١.
(٥) سورة الأنعام: الآية رقم: ٩٨.

بالنفس تعليل لتحقيق السكينة والمودة والرحمة بينهما، فعلة خلق وإيجاد الأزواج من الذكر والأنثىٰ فقد خلقهم الله تعالىٰ مخصصًا كل فرد منهما بالوظيفة التي تناسبه ووصفهم بأنهم نفس واحدة من أجل تحقيق السكن بينهما والاطمئنان وبهذا يحصل الاستقرار في الحياة والمعاش(١)، وهذا كله ينبني علىٰ المحبة والمودة والرحمة.

فالسكون كما بين الطاهر بن عاشور هو مجاز في الاطمئنان والتأنس وفيها فرح النفس أي: جعل من نوع الرجل زوجه ليألفها ولا يجفو قربها، ففي ذلك منة الإيناس بها، فبالسكون زوال اضطراب الوحشة والكمد بالسكون الذي هو زوال اضطراب الجسم(٢).

وعليه فقد اتضح أن المقاصد الأصلية للنكاح عند الطاهر ابن عاشور ينعكس أثرها في بيان المقصد الخاص منها وما لها من أثر في بناء نظام العائلة وتكوين الأسرة وفق ما أراد الشارع الحكيم..

أما المقاصد الخاصة التبعية التي تتعلق بأحكام النكاح فقد انتظم عند الطاهر بن عاشور من خلال استقراء المقاصد الخاصة أنها مبنية علىٰ أصول تحقق المقاصد الخاصة منها فهي كالآتي:

أولًا: تحقيق الأمر بإعطاء الزوجة المهر المسمىٰ لها:

يندرج تحت أصل النكاح مقاصد تابعة تتضح فيها المقاصد الخاصة، ومنها بأن جاءت الشريعة لتحث وتأمر بإعطاء الزوج زوجته مهر مسمىٰ يبذله لها، لأنه شعار من شعار النكاح وفارق بينه وبين الزنا والمخادنة(٣)، فقد قال الله تعالىٰ:

---

(١) انظر: وفاء توفيق، التعليل المقاصدي دراسة في أحكام الأسرة عند مفسري الغرب الإسلامي، مصدر سابق، ص: ٦٧.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٢١، ص٧١، ج٩، ص ٢١١.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص٤٣٦.

﴿ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾[(١)]، ﴿وَإِنْ أَرَدتُّمُ ٱسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا۟ مِنْهُ شَيْـًٔا ۚ أَتَأْخُذُونَهُۥ بُهْتَـٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا﴾[(٢)].

وكذلك فإن من محاسن المرأة ومحامدها نعمة من الله بها عليها، وخولها حق الانتفاع بها من أجل رغبات الرجال في استصفائها، فللمرأة حق في أن يكون صداقها مناسبًا لنفاستها، لأن جمال المرأة وخلقها من وسائل رزقها[(٣)].

ثانيًا: تحقيق وجود ولي في الزواج:

لقد تبين أن وجود ولي في عقد النكاح يتحقق من خلاله مقاصد خاصة مهمة ومنها: أنه يظهر أن المرأة لم تتول الركون إلىٰ الرجل وحدها دون علم ذويها، لأن ذلك أول الفروق بين النكاح وبين الزنا والمخادنة والبغاء والاستبضاع، فإنها لا يرضىٰ بها الأولياء في عرف الناس الغالب عليهم، ولأن تولي الولي عقد مولاته يهيئه إلىٰ أن يكون عونًا علىٰ حراسة حالها وحصانتها، وأن تكون عشيرته وأنصاره وغاشيته وجيرته عونًا له في الذب عن ذلك[(٤)].

ثالثًا: تحقيق آصرة القرابة والنسب:

تنشأ رابطة القرابة والنسب من النكاح الشرعي الصحيح الذي يقع بين الرجل والمرأة فينتج عنه رابطة الأبوة والبنوة وما يلحق بها من روابط قرابة بسبب هذا النسب وهذه الآصرة تتحقق من خلالها مقاصد تبعية مهمة تلحق بالنكاح الذي يثبت من خلاله ذلك النسب، وما فيه من أحكام لها أثر في ذلك كالميراث.

---

(١) سورة المائدة، الآية رقم: ٥.

(٢) سورة النساء، الآية رقم: ٢٠.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص٤٣٧.

(٤) المصدر السابق، ص٤٣٥.

فالنسل المعتبر شرعًا كما ذكر الطاهر بن عاشور هو الناشئ عن اتصال الزوجين بواسطة عقدة النكاح المنتفي عنها الشك في النسب[١].

وبناء علىٰ ذلك: فقد بين الطاهر بن عاشور بأن آصرة النسب والقرابة تنشأ بداعي جلبي فطري فالإنسان بطبعه يميل إلىٰ تكوين أسرة وتكثير نسله والذي ينتج عنه الأبوة والبنوة والأجداد والجدات فتتكون عائلة ممتدة النسب، ولذلك فقد ظهر عند ابن عاشور العديد من المقاصد الخاصة العظيمة من إيجاد آصرة النسب والقرابة والتي تحقق مقصد حفظ النسب وتعمل علىٰ تكثيره، فقد ذكر الطاهر بن عاشور بأن **حرص الشريعة علىٰ حفظ النسب وتحقيقه ورفع الشك عنه ناظر إلىٰ معنىً نفساني عظيم من أسرار التكوين الإلهي**[٢] وذلك لما فيه من حكم تشريعية عظيمة ترجع إلىٰ حفظه ومنها ما يلي:

١- ينتج عن حفظ النسب إقرار لنظام العائلة[٣]، والذي يعد العامود الأساس في تكوين المجتمع وذلك من خلال الإقرار النسب وحفظه وتكثيره فيؤدي ذلك إلىٰ ضبط نظام العائلة وانتظامها.

٢- درء أسباب الخصومات الناشئة عن الغيرة المجبولة عليها النفوس[٤]، ففي إثبات النسب وتكثيره ينتظم أمر الأمة وينزع منها الخصام والشك والغيرة فتحفظ الروابط الاجتماعية بين الناس وتقويها لما من صلات القرابة وأواصرها من أثر نفسي حسن علىٰ النفس الإنسانية.

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٤٤١.
(٢) المصدر السابق، ص: ٤٤٢.
(٣) المصدر السابق، ص: ٤٤٢.
(٤) المصدر السابق، ص: ٤٤٢.

٣- عدم تطرق الشك من الأصول في انتساب النسل إليها والعكس[١]، لأن في التثبت من نسب الأبناء طمأنينة للنفس من عدم حصول ما يخالف أصل الانتساب ويدفع الشك كم نسبة الولد إلىٰ أمه وأبيه وذلك لما ينشأ من عدم ثبوت نسب الأبناء إلىٰ آبائهم من مشكلات قد تحصل جراء إنكار النسب أو عدم معرفته.

ما يلحق بآصره النسب والقرابة:

١- مفهوم المحرمية في النسب:

يعرف بأنه «تحريم الأصول والفروع في النكاح حتىٰ تكون القرابة التامة مرموقة بعين ملؤها عظمة ووقار وحب بجلال لا يخالطه شيء من معنىٰ اللهو والشهوة، فلأجل ذلك حرم نكاح القرابة المنصوص عليها»[٢].

فقد جعل الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ بحكمته أن يكون ذوو القربىٰ من الأصول والفروع بينهم محرمية تعطي قداسة وإجلال لهذه الرابطة وتبعد عنها كل ما قد يزع النفس إلىٰ الشهوة وقد فصل الشارع الكريم في المحرمات من النساء في نصوص كتابه الكريم وقد استدل بها الطاهر بن عاشور وعلل لكل نوع من المحرمات بالحكمة التي لأجلها حرم نكاح من تدخل في هذه الآصرة من النساء.

٢- الدليل علىٰ التحريم بسبب النسب:

قال الله تعالىٰ: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمۡ أُمَّهَٰتُكُمۡ وَبَنَاتُكُمۡ وَأَخَوَٰتُكُمۡ وَعَمَّٰتُكُمۡ وَخَٰلَٰتُكُمۡ وَبَنَاتُ ٱلۡأَخِ وَبَنَاتُ ٱلۡأُخۡتِ وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرۡضَعۡنَكُمۡ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمۡ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلۡتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمۡ تَكُونُواْ دَخَلۡتُم بِهِنَّ فَلَا

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٤٤٢.
(٢) المصدر السابق، ص: ٤٤٣.

جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَٰٓئِلُ أَبْنَآئِكُمُ ٱلَّذِينَ مِنْ أَصْلَٰبِكُمْ وَأَن تَجْمَعُوا۟ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾[١].

وجه الدلالة: تدل الآية الكريمة علىٰ بيان المحرمات من النساء اللواتي أراد الشارع الحكيم أن يحرم الزواج منهن تبعًا لاختلاف نوع المحرمية، فكانت هذه الرابطة فيها من الهيبة والوقار ما يليق بها وفيها حفظًا للأنساب من الاختلاط فكان بتحريم الأصول والفروع من النساء حفظًا لنظام العائلة وضبط لها[٢].

٣- التعليل المقاصدي في المحرمات من النساء:

لقد بين الشارع بأن المحرمات من النساء يلحق بهن النساء المحرمات بسبب النسب، والمحرمات بسبب المصاهرة، والمحرمات بسبب الرضاع وكل واحدة منهن كان لتحريمها حكمة وعلة مقاصدية أرادها الشارع فكل ما في الشرع لحكمة ومقصد تشريعي بني عليه ذلك الحكم، وقد اتفقت الشرائع علىٰ المحرمات من النساء وجاء الإسلام وأقرها، قال الطاهر بن عاشور: «واعلم أن شريعة الإسلام قد نوهت ببيان القرابة القريبة، فغرست لها في النفوس وقارًا ينزه عن شوائب الاستعمال في اللهو والرفث، إذ الزواج، وإن كان غرضًا صالحًا باعتبار غايته، إلا أنه لا يفارق الخاطر الأول الباعث عليه، وهو خاطر اللهو والتلذذ»[٣]، لذلك فقد حرصت الشريعة علىٰ تقديس هذه الرابطة وجعلت القرابة سببًا للتحريم سواء أكانت بسبب النسب أو الصهر أو الرضاع.

وقد فسر الطاهر بن عاشور النص القرآني تفسيرًا مقاصديًا أبرز فيه المقاصد

---

(١) سورة النساء، الآية رقم: ٢٣.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٤٤٣.

(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٤، ص٢٩٥.

الخاصة والحكمة التشريعية من كل نوع من أنواع المحرمات من النساء، وحكمة تحريم ما حرم تزويجه، مختلفة بحسب اختلاف أنواع المحرمات[(١)]، **وذلك فق الآتي:**

أولًا: المحرمات من النسب:

تعد المحرمات بسبب النسب هم أصول الرجل وفروعه الذين يلحقوا به لوجود صلة قرابة ناشئة عن وجود رابطة نسبية وقد ظهرت المقاصد الخاصة لتحريم النساء اللواتي يلحقوا بالرجل بسبب النسب ومنها:

١- **وجود الوقار في العلاقة بين الرجل ومحارمه بسبب النسب،** فاقتضت هذه القرابة من الوقار لأحد الجانبين والاحتشام لكليهما، وذلك ظاهره في أصول الشخص وفروعه وفي صنوان أصوله من عمة أو خالة وأما صنوان الشخص وهو الأخوة أو الأخوات فلقصد إيجاد معنىٰ الوقار بينهما[(٢)]، لذلك فإن شريعة الإسلام قد نوهت ببيان القرابة القريبة، فغرست لها في النفوس وقارًا ينزه عن شوائب الاستعمال في اللهو والرفث، إذ الزواج، وإن كان غرضًا صالحًا باعتبار غايته، إلا أنه لا يفارق الخاطر الأول الباعث عليه، وهو خاطر اللهو والتلذذ، ولذلك فوقار الولادة أصلًا وفرعًا، مانع من محاولة اللهو بالوالدة أو المولودة، ولذلك اتفقت الشرائع علىٰ تحريمه[(٣)].

٢- عد الطاهر بن عاشور تحريم النساء بسبب النسب راجع إلىٰ قاعدة المروءة التابعة لكلية حفظ العرض، من قسم المناسب الضروري، وذلك من أوائل مظاهر

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٤٤٣.
(٢) المصدر السابق، ص: ٤٤٣.
(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٤، ص٢٩٥.

الرقي البشري[١].

٣- حفظ الأنساب من الاختلاط، وذلك لما في نكاح ما حرمهن الله في الآية الكريمة من اختلاط الأنساب مما فيه فساد المجتمع واضطرابه، بأن تصبح الأم زوجة والابن أخ، أو الأخت زوجة وأبناء الأخت أولادًا، وهكذا يفسد نظام الأسرة في المجتمع بسبب انتهاك الأعراض[٢].

٤- ثانيًا: المحرمات من الرضاع:

تنزل آصرة الرضاع منزلة آصرة النسب وذلك لتنزيل المرضعة منزلة الأم وتنزيل الرضيع منزلة الأخ[٣]، فقد قال تعالىٰ في ذكر المحرمات من النساء: ﴿وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرۡضَعۡنَكُمۡ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ﴾[٤]، وقال النبي ﷺ: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»[٥].

وجه الدلالة: تنزل المرضعة منزلة الأم في بسبب الرضاع فتحرم عليه وقد وصف الله تعالىٰ المرضعة بأنها أم فقال تعالىٰ وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم، وقد علل ابن عاشور الحكمة من وصف المرضعة بالأم علىٰ الرغم من أنها ليست أمه الحقيقية، فقال في ذلك: لتنزلن منزلة الأمهات **لأن بلبانهن تغذت الأطفال، ولما في**

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٤، ص٢٩٦.

(٢) فوزي، أبو بكر بن محمد(٢٠٠٧م)، الحكم من المعاملات والمواريث والنكاح والأطعمة في القرآن الكريم، تحقيق: عبد الله بن محمد الأمين الشنقيطي، الطبعة الأولىٰ، ص: ٢٧٢، رسالة ماجستير الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة – كلية القرآن الكريم والدراسات الإسلامية قسم التفسير.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: ٤٤٢.

(٤) سورة النساء، الآية رقم: ٢٣.

(٥) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الشهادات، باب الشهادة علىٰ الأنساب والرضاع المستفيض والموت القديم، الحديث رقم: ٢٥٠٣، ج٢، ص: ٩٣٦، مسلم، صحيح مسلم، كتاب الرضاع، باب يحرم من الرضاع ما يحرم من الولادة، الحديث رقم: ١٤٤٤، ج٤، ص: ١٦٢.

فطرة الأطفال من محبة لمرضعاتهم محبة أمهاتهم الوالدات، ولزيادة تقرير هذا الإطلاق الذي اعتبره العرب ثم ألحق ذلك بقوله: اللاتي أرضعنكم دفعا لتوهم أن المراد الأمهات إذ لولا قصد إرادة المرضعات لما كان لهذا الوصف جدوىٰ(١).

أما المقاصد الخاصة من التحريم بسبب الرضاع فهي لما يلي:

١- أن الرضاع إنما اعتبرت له هذه الحرمة لمعنىٰ فيه وهو أنه الغذاء الذي لا غذاء غيره للطفل يعيش به، فكان له من الأثر في دوام حياة الطفل ما يماثل أثر الأم في أصل حياة طفلها. فلا يعتبر الرضاع سببًا في حرمة المرضع علىٰ رضيعها إلا ما استوفىٰ هذا المعنىٰ من حصول تغذية الطفل وهو ما كان في مدة عدم استغناء الطفل عنه(٢).

٢- لحرمة الرضاع حكمة عظيمة وهي حفظ هذا العرض من المهانة وحفظ وقار المرضعة التي وصفت بالأم(٣).

خامسًا: تحقيق آصرة الصهر:

١- المفهوم الصهر: اسم لما بين المرء وبين قرابة زوجه وأقاربه من العلاقة، ويسمىٰ أيضًا مصاهرة لأنه يكون من جهتين، وهو آصرة اعتبارية تتقوم بالإضافة إلىٰ ما تضاف إليه، فصهر الرجل قرابة امرأته، وصهر المرأة قرابة زوجها، ولذلك يقال: صاهر فلان فلانًا إذا تزوج من قرابته ولو قرابة بعيدة كقرابة القبيلة(٤).

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٤، ص٢٩٦.

(٢) المصدر السابق، ج٤، ص٢٩٦.

(٣) فوزي، أبو بكر بن محمد (٢٠٠٧م)، الحكم من المعاملات والمواريث والنكاح والأطعمة في القرآن الكريم، تحقيق: عبد الله بن محمد الأمين الشنقيطي، الطبعة الأولىٰ، ص: ٢٧٢، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة.

(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج١٩، ص٥٥.

٢- الدليل علىٰ إقامة آصرة المصاهرة:

قوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ مِنَ ٱلْمَآءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُۥ نَسَبًا وَصِهْرًا﴾[١].

تدل الآية الكريمة علىٰ تشريع آصرة المصاهرة التي تنشأ نتيجة الاتصال والزواج بين الرجل والمرأة وقد ثبتت محرمية من يلحق بهذه الرابطة، فحرمت أم الزوجة وابنتها محرمتين علىٰ الزوج وكذلك أب الزوج وأبنه محرمين علىٰ الزوجة وهذه الحرمة ناتجة عن قرابة المصاهرة[٢].

٣- التعليل المقاصدي من آصره الصهر:

وقد ظهرت الحكمة التشريعية والمقصد الخاص بإيجاد آصرة الصهر وتحريم من يدخل فيها وذلك تبعًا لما يلي:

١- يتحقق من وجود هذه الآصرة الألفة والمودة، وكذلك فيها تحقيق لمعنىٰ الجلال والوقار المقصودين في حب القرابة[٣].

٢- تعمل هذه الآصرة علىٰ استقرار الحياة الزوجية لما في المصاهرة من تقوية للعلاقات الأسرية بين الطرفين مما يعكس ذلك علىٰ الزوجين.

٣- في إيجاد المحرمية التي تكون بسبب الصهر نزع للعداوة والبغضاء والمشاحنة التي قد تكون جراء زواج الرجل من الأم وابنتها، فإثبات هذه الحرمة فيه نفي للمضرة والمفسدة التي تخالف المقصد من الزواج وهو تحقيق المودة والسكينة بين الزوجين.

---

(١) سورة الفرقان، الآية رقم: ٥٤.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص٤٤٦.

(٣) المصدر السابق، ص: ٤٤٥.

ثالثًا: ضوابط التعليل بمقصد أحكام العائلة عند الطاهر بن عاشور:

١- أن يكون التعليل بمقاصد النكاح بما يحقق قداسة هذه الرابطة بعدم الحاق الضرر وحسن المعاشرة بين الزوجين وأن اختلال ذلك يفضي إلىٰ فسخ عقدة النكاح إذا ثبت الضرر[١].

٢- أن يكون تطبيق مقاصد النكاح بما حقق مصلحة الزوجين ويحقق السكن لهما[٢].

٣- أن يكون التعليل بمقصد أحكام العائلة يحقق مقصد الشارع العام من حفظ النسل وتكثيره، وهذه هي الغاية الأساسية من الزواج فلا بد أن يتحقق فيه[٣].

٤- ألا يكون في عقد النكاح أي تأقيت أو تأجيل حتىٰ لا يخرجه ذلك من معنىٰ القداسة الذي ينبعث في نفس الزوجين من نية كليهما أن يكون قرينًا للآخر ما صلح الحال بينهما، فلا يتطلبا إلا ما يعين علىٰ دوامه إلىٰ أمد مقدور، فإن الشيء المؤقت المؤجل يهجس في النفس انتظار محل أجله، ويبعث فيها التدبير إلىٰ تهيئة ما يخلفه به عند إبان انتهائه، فتتطلع نفوس الزوجات إلىٰ رجال تعدنهم وتمنينهم، أو إلىٰ افتراض في مال الزوج. وفي ذلك حدوث تبلبلات واضطرابات فكرية، وانصراف كل من الزوجين عن إخلاص الود للآخر، وهذا يفضي لا محالة إلىٰ ضعف تلك الحصانة[٤].

٥- أن يتحقق وجود ولي في عقد النكاح لأن تولي الولي عقد موليته يهيئه إلىٰ أن يكون عونًا علىٰ حراسة حالها وحصانتها وأن تكون عشيرته وأنصاره وغاشيته

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٤٤٠

(٢) المصدر السابق، ص: ٤٣٢.

(٣) المصدر السابق، ص: ٤٣٠.

(٤) المصدر السابق، ص: ٤٣٩.

وجيرانه عونًا له في الذب عن ذلك[١].

رابعًا: تطبيقات التعليل بمقصد نظام العائلة الخاصة عند الطاهر بن عاشور:

١ - التعليل المقاصدي لقوامة الرجل في الأسرة:

تعد مسألة القوامة للرجل من المسائل التطبيقية التي تؤسس العلاقة بين الزوجين، والقوامة أصل تشريعي كلي تتفرع عنه الأحكام التي في الآيات بعده[٢].

وقد خص الله تعالىٰ مؤسسة الزواج بعناية عظمىٰ، فشرع لها ما ينظم أحوالها ويضبط الأمور فيها بتوزيع الاختصاصات التنظيمية فيها وتحديد الواجبات بين أفرادها، كما بين الإجراءات التي تتخذ لضبط أمور هذه المؤسسة ضمانًا لسكينتها واستقرارها[٣]، لذلك فقد أمر الله تعالىٰ بأن تكون القوامة في العلاقة بين الزوجين للرجل وسيتم بيان المقاصد الخاصة في ذلك.

فقد قال الله تعالىٰ: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْۚ فَٱلصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ حَٰفِظَٰتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُۚ وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهْجُرُوهُنَّ فِي ٱلْمَضَاجِعِ وَٱضْرِبُوهُنَّۖ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُواْ عَلَيْهِنَّ سَبِيلًاۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا﴾[٤].

وهذه الآية جاء الحكم فيها حكم عام جيء به لتعليل شرع خاص[٥].

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٤٣٥.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٥، ص٣٧.

(٣) وفاء توفيق، التعليل المقاصدي دراسة في أحكام الأسرة عند مفسري الغرب الإسلامي، مصدر سابق، ص: ١٣٠.

(٤) سورة النساء، الآية رقم: ٣٤.

(٥) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٥، ص٣٧.

تعريف القوامة:

والقوام: هو الذي يقوم علىٰ شأن شيء ويليه ويصلحه، ويقال: قوام وقيام وقيوم وقيم، وكلها مشتقة من القيام المجازي الذي هو مجاز مرسل أو استعارة تمثيلية، لأن شأن الذي يهتم بالأمر ويعتني به أن يقف ليدير أمره، فأطلق علىٰ الاهتمام القيام بعلاقة اللزوم(١).

وقيام الرجل علىٰ النساء المقصود في الآية: **هو قيام الحفظ والدفاع، وقيام الاكتساب والإنتاج المالي**(٢).

وجه التعليل المقاصدي: يظهر المقصد الخاص هنا فيما يتعلق بقوامة الرجل علىٰ زوجته وتتمثل بأن قوامة الرجل التي فرضها الله تعالىٰ تحققت ووجدت فيه لأن الله قد أضاف له اكتساب الأموال والإنفاق وجعلها من شأنه، وقد علل ابن عاشور القيام بقيام الاكتساب والإنتاج المالي، ومنها قوله تعالىٰ: ﴿بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ﴾(٣)، أي: بتفضيل الله بعضهم علىٰ بعض وبإنفاقهم من أموالهم(٤)، ويتحقق أيضًا المقاصد الخاصة لقوامة الرجل علىٰ زوجته وهو أن الله تعالىٰ قد كلفه بحفظ زوجته والدفاع عنها، وهذا يدخل في معنىٰ ومنها ما تقتضيه من تكليف الرجل بمسؤولية التأديب والتعليم والإنفاق(٦).

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج ٥، ص٣٩.
(٢) المصدر السابق، ج ٥، ص٣٩.
(٣) سورة النساء، الآية رقم: ٣٤.
(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٥، ص٣٨.
(٥) المصدر السابق، ج٥، ص٣٨.
(٦) وفاء توفيق، التعليل المقاصدي دراسة في أحكام الأسرة عند مفسري الغرب الإسلامي، مصدر سابق، ص: ١٣٣.

المطلب الثاني: تعليل المقاصد الخاصة في التصرفات المالية عند الطاهر بن عاشور:

الفرع الأول: وصف المقصد الخاص في التصرفات المالية عند الطاهر بن عاشور:

لقد توسع الطاهر بن عاشور في المقاصد الخاصة بالتصرفات المالية وفصل فيها وعدها أساسًا لحفظ نظام الأمة، وأن المال له الحظ الأكبر الذي لا يستهان به في الشريعة وذلك نظرًا لكثرة الأدلة التي ثبتت باستقراء الشريعة والتي تدلل علىٰ اهتمامها بجانب الأموال ورعايته وتنميته بطريق قويم يحقق مصالح الناس ويحفظ لهم معاشهم.

١ - تعريف مقصد التصرفات المالية عند الطاهر بن عاشور:

يمكن تعريف التصرفات المالية بأنها: هي التصرفات التي يتحصل بها تحقيق مقصد الشريعة من حفظ المال والعناية به وتكثيره، وضبط أساليب حفظه وإدارته، وتيسير سبل تملكه واكتسابه وتداوله، وذلك إما بالنظر إلىٰ أنه مال خاص يضاف إلىٰ أصحابه، أو أنه راجع إلىٰ إقامة مصالح الأمة والذي يعرف بمال المسلمين[(١)].

٢ - الأدلة علىٰ اهتمام الشريعة بالأموال:

ومن الأدلة التي استدل بها الطاهر بن عاشور وأثبت من خلالها أهمية هذا المقصد وعظم شأنه في الشرع، فيتبين من خلال الاستقراء كثرة الأدلة التي تدخل في الأبواب الخاصة في المعاملات المالية في الشريعة ويمكن حصر بعضها علىٰ النحو الآتي:

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص٤٥٠.

أدلة من القرآن الكريم علىٰ أهمية المال في الشريعة وعنايتها به:

١ - الآيات الكريمة التي تأمر بإيتاء الزكاة، التي هي أحد أركان الإسلام ومنها قوله تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ﴾(١)، وقوله تعالىٰ: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾(٢).

٢ - الآيات القرآنية التي تحث علىٰ إنفاق المال ومنها قوله تعالىٰ: ﴿أَنفِقُوا۟ مِمَّا رَزَقْنَٰكُم﴾(٣)، وقوله تعالىٰ: ﴿وَمَآ أَنفَقْتُم مِّن شَىْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُۥ﴾(٤).

٣- الآيات القرآنية التي يظهر فيها المواساة بالمال ثناءً وتحريضا(٥)، ومنها قوله تعالىٰ: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلْبَنِينَ وَٱلْقَنَٰطِيرِ ٱلْمُقَنطَرَةِ مِنَ ٱلذَّهَبِ وَٱلْفِضَّةِ وَٱلْخَيْلِ ٱلْمُسَوَّمَةِ وَٱلْأَنْعَٰمِ وَٱلْحَرْثِ ۗ ذَٰلِكَ مَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَٱللَّهُ عِندَهُۥ حُسْنُ ٱلْمَـَٔابِ﴾(٦)، وقوله تعالىٰ: ﴿وَعَدَكُمُ ٱللَّهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةً تَأْخُذُونَهَا﴾(٧)، وقوله تعالىٰ: ﴿وَجَعَلْتُ لَهُۥ مَالًا مَّمْدُودًا﴾(٨).

أما في السنة النبوية فقد ثبتت الأحاديث النبوية التي تدل أهمية المال في الشريعة وتحث علىٰ الإنفاق في سبيل الله ومنها:

١ - ما روي عند أبي هريرة أن الرسول ﷺ قال: «ما من يوم يصبح العباد فيه،

(١) سورة النمل، الآية رقم: ٣.
(٢) سورة التوبة، الآية رقم: ١٠٣.
(٣) سورة البقرة، الآية رقم: ٢٥٤.
(٤) سورة سبأ، الآية رقم: ٣٩.
(٥) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص ٤٥٠
(٦) سورة آل عمران، الآية رقم: ١٤.
(٧) سورة الفتح الآية رقم: ٢٠.
(٨) سورة المدثر، الآية رقم: ١٢.

إلا ملكان ينزلان، فيقول أحدهما: اللهم أعط منفقًا خلفًا، ويقول الآخر: اللهم أعط ممسكًا تلفًا»[(١)].

ولقد وازنت الشريعة الإسلامية بين الفضائل والأخلاق وبين الحرص علىٰ المال والرغبة في اكتسابه حتىٰ لا يكون هذا المال وبال علىٰ صاحبه، لذلك فقد فإنها لم تنه الناس عن اكتساب المال من وجوهه المعروفة، وبينت ما في وجوه صرفه من المصالح والمفاسد رغبة ورهبة، و لم تغبن أصحاب الأموال ما يحصل لهم من الفضائل والدرجات بسبب أموالهم إن هم أنفقوها في مصارفها النافعة[(٢)].

وقد ربط الطاهر بن عاشور بين مقاصد المال الراجعة إلىٰ حفظ قواعد كليات الشريعة وأنها من الضروريات، وأن منها ما يرجع إلىٰ قسم الحاجي، وبين مقاصد التصرفات المالية، **وأن المقصد الأهم هو حفظ مال الأمة وتوفيره لها**، وأن مال الأمة كان كلا مجموعيًّا فحصول حفظه يكون **بضبط أساليب إدارة عمومه، وبضبط أساليب حفظ أموال الأفراد وأساليب إدارتها**، فإن حفظ المجموع يتوقف علىٰ حفظ جزئياته، وإن معظم قواعد التشريع المالي متعلقة بحفظ أموال الأفراد وآيلة إلىٰ حفظ مال الأمة، لأن منفعة المال الخاص عائدة إلىٰ المنفعة العامة لثروة الأمة[(٣)].

٣- أقسام المال عند الطاهر بن عاشور:

١- مال خاص بآحاد وجماعات معينة، وهي الأموال الخاصة المضافة إلىٰ

---

(١) البخاري صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب اللهم أعط منفقا خلفا، حديث رقم: ١٣٧٤، ج ٢، ص٥٢٢، مسلم، صحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب المنفق والممسك، حديث رقم: ١٠١٠، ج ٢، ص: ٧٠٠.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص٤٥٤.

(٣) المصدر السابق، ص٤٥٥.

أصحابها[١].

٢- مال مرصود لإقامة مصالح طوائف من الأمة غير معينين، وهو ما يعرف في اصطلاح الشريعة بمال المسلمين أو مال بيت المال بمختلف موارده ومصارفه، وقد كان أصله موجودًا في زمن النبوءة، مثل: أموال الزكاة، ومثل: أذواد الإبل المعدودة لحمل المجاهدين[٢].

الفرع الثاني: مجالات التعليل بالمقاصد الخاصة بالتصرفات المالية عند الطاهر بن عاشور:

لقد فصل الطاهر بن عاشور في مقصد التصرفات المالية وبين الحكم التي لأجلها ضبطت أحكام تصرفات الناس المتعلقة بالأموال وقد قسم الطاهر بن عاشور هذه المقاصد إلىٰ خمسة أقسام ستبين من خلالها أوجه التعليل المقاصدي الخاص بالتصرفات المالية علىٰ النحو الآتي:

أولًا: التعليل بمقصد الرواج:

يعرف الرواج بأنه: «دوران المال بين أيدي أكثر من يمكن من الناس بوجه حق»[٣].

وقد دلل الطاهر بن عاشور علىٰ رواج الأموال وانتقالها بين الناس بقوله تعالىٰ: ﴿وَءَاخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِى ٱلْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ﴾[٤]، وقوله تعالىٰ: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا﴾[٥].

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص٤٦٥.
(٢) المصدر السابق، ص٥٦٥.
(٣) المصدر السابق، ص ٤٦٤.
(٤) سورة المزمل الآية رقم: ٢٠.
(٥) سورة البقرة، الآية رقم: ٢٨٢.

ويظهر أن لأجل المحافظة علىٰ مقصد الرواج تبين أن فيها عدة مقاصد خاصة، ومنها:

١- لأجل الحفاظ علىٰ رواج الأموال وداولها شرعت عقود المعاملات لنقل الحقوق المالية بمعاوضة أو تبرع(١).

٢- تكثير أموال النقدين، وذلك حتىٰ يتحصل مقصد الرواج بهما(٢).

٣- علل الطاهر بن عاشور المقصد من سهولة الرواج بأنه: يعتمد خفة النقل، وقبول طول الادخار، ووفرة الرغبات في التحصيل وتيسير التجزئة إلىٰ أجزاء قليلة، ومثل لها الطاهر بن عاشور بأن فالحبوب من القمح والشعير ونحوهما أيسر رواجًا من التمر والزبيب والتين المجفف، وأخف نقلًا، وأطول ادخارًا، وأكثر مرغوبية، وأيسر تجزئة(٣).

٤- جعل الطاهر بن عاشور الأصل في العقود المالية اللزوم لا التخيير إلا بشرط وذلك تعليلًا لمقصد الرواج(٤)، ودليلها ما جاء في الأمر بالعقود في القرآن الكريم وذلك في قوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِ﴾(٥).

٥- وجد الرواج لأجل تسهيل المعاملات بقدر الإمكان وترجيح جانب ما فيها من المصلحة علىٰ ما عسىٰ أن يعترضها من خفيف المفسدة، لذلك شرعت المعاملات علىٰ العمل مثل المغارسة والمساقاة واغتفر ما فيها من ضرر قصداَ في جميع ذلك إلىٰ تسهيل المبادلة لتيسير حاجات الأمة(٦).

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص ٤٦٥.
(٢) المصدر السابق، ص
(٣) المصدر السابق، ص ٤٦٩.
(٤) المصدر السابق، ص ٤٦٥.
(٥) سورة المائدة، الآية رقم: ١.
(٦) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص ٣٦٨- ٤٦٩.

ثانيًا: التعليل بمقصد وضوح الأموال:

لقد علل الطاهر بن عاشور المقصد من وضوح الأموال وذلك **لأجل إبعادها عن الضرر، والتعرض للخصومات،** فحرصت الشريعة حق الأفراد في أموالهم وشرعت ما يحفظ لهم حقوقهم المالية ويبعد عنهم النزاعات التي قد تلحق بهم إذا لم يتحقق مقصد وضوح الأموال، ومن ذلك تشريع **الإشهاد والرهن** في التداين(١)، فالحكمة من تشريع الرهن توثيق الديون(٢).

ثالثًا: التعليل بمقصد حفظ الأموال:

يتحقق التعليل بمقصد حفظ الأموال بمراعاة أصل حفظه وذلك بتحريم أكل أموال الناس بالباطل وتشريع التجارات، فقد نوهت الشريعة بأهمية حفظ الأموال ومنعت الاعتداء عليه، واحترام أموال الغير(٣).

ولقد ثبت مشروعية حفظ المال بقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡۚ وَلَا تَقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمۡ رَحِيمٗا ﴾(٤).

رابعًا: التعليل بمقصد إثبات الأموال:

يقصد بإثبات الأموال: «تقررها لأصحابها بوجه لا خطر فيه ولا منازعة»(٥).

ويعلل مقصد الشريعة بإثبات الأموال أن بها يتحقق التملك والاكتساب، واللذان يحصلان أسباب معينة، كالاختصاص بالتملك أو الاكتساب بالوجه

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص٤٧٣.
(٢) خوجه، بين علمي الأصول ومقاصد الشريعة، مصدر سابق، ص٤٣٢.
(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص٤٧٣.
(٤) سورة النساء، الآية رقم: ٢٩.
(٥) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص٣٧٤.

الصحيح، وأن يكون لصاحب المال الحرية في التصرف فيما تملكه أو اكتسبه تصرفًا لا يضر بغيره ضرًا معتبرًا، وألا ينتزع منه بدون رضاه[١].

خامسًا: التعليل بمقصد العدل في الأموال:

يعتبر العدل في الأموال وتحصيلها من المقاصد عن طريق تحصيلها بوجه لا ظلم فيه ولا يؤدي اكتسابه إلىٰ غرر يلحق بالأفراد[٢]، وتحصيله بالعدل يكون:

١- بعمل مكتسبها.

٢- العوض مع مالكها.

٣- التبرع.

٤- الإرث، فكل هذه الوسائل التي يتحصل بها المال بالعدل.

وقد أشار الطاهر بن عاشور إلىٰ أثر المصالح العامة في التعليل بمقصد العدل فبين بأن من مراعاة العدل حفظ المصالح العامة ودفع الأضرار، وذلك فيما يكون بنوعين من الأموال وهي:

١- الأموال تتعلق به حاجة طوائف من الأمة لإقامة حياتها، مثل الأموال التي هي غذاء وقوت.

٢- الأموال التي هي وسيلة دفاع العدو عن الأمة مثل اللامة والآطام بالمدينة في زمن النبوة، **فتلك الأموال وإن كانت خاصة بأصحابها إلا أن تصرفهم فيها لا يكون مطلق الحرية كالتصرف في غيرها**[٣].

ومثاله: التعليل بنهي الشريعة عن احتكار الطعام في الأسواق[٤].

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص ٤٧٤ -٤٧٦.

(٢) المصدر السابق، ص٤٧٧.

(٣) المصدر السابق، ٤٧٧.

(٤) المصدر السابق، ٤٧٧.

ثالثًا: ضوابط التعليل بمقاصد التصرفات المالية عند الطاهر بن عاشور:

١- ألا يحصل من التعليل بالمقاصد الخاصة بالأموال معارضة للمصالح والمقاصد العامة، لأن في نقض المصالح العامة ضرر كبير وغفلة.

٢- ألا يكون فيها اعتداء علىٰ حق الغير أو علىٰ الشريعة الإسلامية.

٣- أن يكون تعليل التصرفات بالأموال بما ينافي الحرج والمشقة عن الناس في مكسبه والتصرف فيه وانتقاله بينهم[١].

رابعًا: تطبيقات التعليل بمقاصد التصرفات المالية عند الطاهر بن عاشور:

١- التعليل بعدم جعل مال الفيء بأيدي الأغنياء فقط:

لقد قصدت الشريعة تيسير دوران المال بين الناس، ومن المسائل التي تحقق هذا المقصد تعليل المقصد بقسمة الفيء فقد عللت الشريعة المقصد من شرع الزكاة تحقيق تداوله بين أفراد الأمة وقد قال الله تعالىٰ: ﴿كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡۚ﴾[٢].

ويظهر وجه التعليل المقاصدي في هذه المسألة هو أنه يعلل عدم جعل مال الفيء بأيدي الأغنياء فقد بمقصد الرواج وهو انتقال المال بأيد عديدة في الأمة علىٰ وجه لا حرج في مكتسبه، فيتيسر دوران المال علىٰ آحاد الأمة وإخراجه عن أن يكون قارًا في يد واحدة أو متنقلًا من واد إلىٰ واد وهذا هو المقصد من الرواج[٣]، ويتحقق ذلك في تعليل الأمر بإخراج الزكاة.

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص٤٦٦.

(٢) سورة الحشر، الآية رقم: ٧.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص٤٦٦.

المطلب الثالث: تعليل المقاصد الخاصة في المعاملات المنعقدة على الأبدان عند الطاهر بن عاشور:

الفرع الأول: وصف المقصد الخاص في المعاملات المنعقدة على الأبدان عند الطاهر بن عاشور:

تعرف المعاملات المنعقدة علىٰ الأبدان عند الطاهر بن عاشور بأنها: «هي عقود علىٰ عمل المرء ببدنه وعقله، وعلىٰ قضاء وقت من عمره في ذلك، وهي إجارة الأبدان، والمساقاة، والمغارسة، والقراض، والجعل، والمزارعة»[(١)].

تعريف هذه المصطلحات:

وهذه المعاملات قائمة علىٰ اعتبار وجود عقد بتكون من طرفين، وهما صاحب المال، والعَمَلة.

وقد عبر الطاهر بن عاشور عن ماهية المعاملات المنعقدة علىٰ الأبدان بأنها تتمثل في أنواع جنس العمل وهو خصوص العمل الذي به صاحب المال في ما غيره ليحصل بعمله جزئًا من إنتاج مال استعمله صاحبه لتحصيل جزء مثله معه[(٢)].

وقد تجلىٰ المقصد الأساسي في المعاملات المنعقدة علىٰ الأبدان هو المحافظة علىٰ أصول الثروة وهما المال والعمل، وأنهما يكملان بعضهما، فقد شرعت المعاملات المنعقدة علىٰ الأبدان من أجل عند حصول أي عوائق في هذين الأصلين، أو تعطيل الإنتاج في أحوال كثيرة وذلك رزء علىٰ أصحابهما أو علىٰ الأمة، **وذلك لأجل:**

١- كون القادرين علىٰ العمل والإنتاج يكثر فيهم من ليس بيده مال يستعين به

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص٤٨٠.
(٢) المصدر السابق، ص٤٨٠.

على العمل المثمر المنتج.

٢- أو بيده مال لا يوازي مقدار مقدرته على الإنتاج، وكون كثير من أصحاب الأموال يعجزهم العمل في أموالهم عملًا يوازي ما تستدعيه مقادير تلك الأموال من النتائج، لا سيما أصحاب الأموال الذين انجرت لهم الأموال من تلقاء غيرهم بعطية أو ميراث، فكان هذا المقصد لعدم تعطيل أصول الثروة[١].

أما مشروعية المعاملات المنعقدة على الأبدان فإن الأصل فيها الإباحة، وقد ثبت ذلك بأدلة من القرآن الكريم تدل على إباحة المعاملات إلا إذا ورد ما يحرمها، ومنها إباحة التجارة وذلك في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡۚ وَلَا تَقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمۡ رَحِيمٗا﴾[٢].

فدلت الآية على إباحة التجارات، فهي تقتضي أن الاستثناء قد حصر إباحة أكل الأموال في التجارة[٣]، وكذلك الآيات التي تأمر بالوفاء بالعقود ومنها قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ﴾[٤].

وقد شملت الآية على العقود التي يتعاقدها المسلمون بينهم[٥]، وهذه العقود يدخل فيها عقود المعاملات المنعقدة على الأبدان.

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص٤٨٠.
(٢) سورة النساء الآية رقم: ٢٩.
(٣) ابن عاشور التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٥، ص٢٣.
(٤) سورة المائدة، الآية رقم: ١.
(٥) ابن عاشور التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٦، ص٧٤.

الفرع الثاني: مجالات تعليل المقاصد الخاصة في المعاملات المنعقدة على الأبدان عند الطاهر بن عاشور:

لقد حرصت الشريعة الإسلامية علىٰ الحفاظ علىٰ أموال الناس وعملت علىٰ إيجاد العديد من الوسائل لحفظ حقوقهم، لذلك فلا يظن أحد أن الشريعة تستبيح أموال أصحاب الأموال ليأكلها العملة باطلًا، ولكنها أرادت حراسة حقوقهم من الاعتداء عليها، فذلك عدل وصلاح للفريقين كليهما[(١)].

وبناء عليه: فقد عرض الطاهر بن عاشور العديد من المقاصد الخاصة التي تظهر فيها غايات الشريعة من المعاملات المنعقدة علىٰ الأبدان، وهي كالآتي:

١- التعليل بمقصد تكثير المعاملات المنعقدة علىٰ عمل الأبدان، وهذا مدلول لاغتفرا الغرر فيها، فلولا الحاجة إليها لما اغتفرت الشريعة فيها ما لم تغتفر في المعاملات المالية من الجانبين، ومما يدل علىٰ ذلك وقد أعطىٰ الأنصار حوائطهم للمهاجرين علىٰ أن يكفوهم العمل ولهم نصف الثمرة[(٢)].

٢- يظهر في تعليل مقصد الشريعة عقود الأبدان أن بها من الترخيص الذي يغفر فيها اشتمالها علىٰ الغرر المتعارف في أمثالها فيغفر فيها الغرر اليسير من باب الرخصة والتيسير[(٣)]، وقد قال الطاهر بن عاشور في الغرر: «وأحسب أن الغرر لم يغتفر في شيء من العقود سوىٰ العقود علىٰ أعمال الأبدان»[(٤)].

٣- علل الطاهر بن عاشور المقصد من العقد علىٰ الأبدان بأن فيه تحرز عما

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص٤٨١.
(٢) المصدر السابق، ص٤٨١- ٤٨٢.
(٣) المصدر السابق، ص٤٨٢.
(٤) المصدر السابق، ص٤٨٢.

يثقل علىٰ العامل في هذه العقود، **لكي** لا يستغل رب المال اضطرار العامل إلىٰ التعاقد علىٰ العمل، فينتهز ذلك للتجاوز في أرباح نفسه[(١)].

ومثل لها: لا يجوز أن يشترط علىٰ العامل أن يحرثها عند انتهاء مدة المزارعة ويسلمها لربها محترثة كما وجدها، **لمراعاة هذا المقصد**، وهو أن يكون رب الأرض بعد أن حرث أرضه احتاج إلىٰ عامل يزرعها. وأن العامل لولا أنه وجدها محترثة لما تقبلها، فيكون الشرط عليه بأن يتركها محروثة إلجاء له[(٢)].

٤- أن هذه العقود لم يعتبر لزوم انعقادها بمجرد القول، بل جعلت علىٰ الخيار إلىٰ أن يقع الشروع في العمل عندنا، وعندي أنه ينبغي أن تكون جميع العقود المشتملة علىٰ عمل البدن غير لازمة بمجرد القول، بل تلزم بالشروع في العمل، وحيث كان معنىٰ ذلك آيلا إلىٰ خيار العامل كان الوجه أن يضرب للعامل في هذه العقود آجال لابتداء العمل، كشأن بيع الخيار بما ينفي المضرة عن صاحب المال، مثل إبان ابتداء الخدمة في المساقاة[(٣)].

٥- إجازة تنفيل العملة في هذه العقود بمنافع زائدة علىٰ ما يقتضيه العمل بشرط دون تنفيل رب المال[(٤)].

٦- تظهر علة المقصد من العجيل بإعطاء عوض عمل العامل بدون تأخير ولا نظرة ولا تأجيل، وذلك حتىٰ لا يحص مظنة حاجة العامل إلىٰ الانتفاع بعوض عمل غيره إذ ليس له في الغالب مؤثل مال[(٥)].

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص٤٨٣.
(٢) المصدر السابق، ص٤٨٣.
(٣) المصدر السابق، ص٤٨٣.
(٤) المصدر السابق، ص٤٨٤.
(٥) المصدر السابق، ص٤٨٤.

٧- إيجاد وسائل إتمام العمل للعامل فلا يلزم بإتمامه بنفسه، ومثالها: أن عامل المساقاة إذا عجز عن الإتمام إنه يأتي بعامل آخر لا يضر بصاحب الحائط ولو كان دون العامل الأول في الأمانة، وإذا لم يجد من يخلفه في العمل فإن له أن يبيع حظه في الثمار إذا بدا صلاحها، ويستأجر من يكمل العمل، ويكون للعامل الأول ما فضل[(١)].

٨- لقد قصدت الشريعة الإسلامية من تشريع المعاملات المنعقدة علىٰ الأبدان عدم إضرار العامل لذلك فقد تبين الأمر بالابتعاد عن كل شرط أو عقد يشبه الاستعباد بأن يبقىٰ طول عمره أو مدة طويلة جدًّا[(٢)].

الفرع الثالث: ضوابط التعليل المقاصد الخاصة في المعاملات المنعقدة على الأبدان:

١- ألا يكون في المعاملات المنعقدة علىٰ الأبدان فيها إضرار بأحد الأطراف إما صاحب المال أو العملة، لذلك فقد سعت الشريعة علىٰ حراسة حقوقهم من الاعتداء[(٣)].

٢- ألا تشمل العقود المنعقدة علىٰ الأبدان علىٰ غرر الكثير، لأن الغرر الذي يغتفر في هذه العقود هو الغرر اليسير[(٤)].

٣- ينبغي أن يكون الغرر اليسير مما يعسر انضباطه من العمل، ومدته، واختلاف أزمانه من حر وقر، فأما ما يتيسر فيه ذلك فلا بد من ضبطه وبيانه[(٥)].

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص٤٨٥.
(٢) المصدر السابق، ص٤٨٥.
(٣) المصدر السابق، ص٤٨١
(٤) المصدر السابق، ص٤٨٢.
(٥) المصدر السابق، ص: ٤٨٢.

٤- ألا يكون هناك تأجيل في إعطاء العوض للعامل جزاء عمله[١].

الفرع الرابع: تطبيقات التعليل المقاصد الخاصة في المعاملات المنعقدة على الأبدان عند الطاهر بن عاشور:

١- تعليل فساد المساقاة في الشجر الذي لا ينقطع إثماره في وقت من السنة:

يظهر وجه التعليل المقاصدي من القول بفساد المساقاة في الشجر الذي لا ينقطع إثماره في وقت من السنة، حتىٰ لا يؤدي ذلك إلىٰ استعباد العامل بأن يبقىٰ يعمل طول عمره مدة طويلة جدًّا، لذلك لابد من الابتعاد عن كل شرط أو عقد يشبه استعباد العامل[٢].

٢- التعليل المقاصدي في اشتمال العقود المشتملة علىٰ الأبدان علىٰ غرر يسير:

لقد سبق بيان أن الطاهر بن عاشور قد أجاز الغرر اليسير وذلك مما دل علىٰ أن الغرر لازم لحقائق هذه العقود، وقد بين الطاهر بن عاشور بأن الغرر لم يغتفر في شيء من العقود سوىٰ العقود علىٰ أعمال الأبدان[٣]، ويظهر وجه التعليل المقاصدي في ذلك أن فيها ترخيص في اشتمالها علىٰ هذا الغرر، فهذه العقود لا تخلو من غرر لعسر انضباط مقادير العمل المتعاقد عليه، وعسر معرفة العامل ما ينجر إليه من الربح من جراء عمله، ولعسر انضباط ما ينجر إلىٰ صاحب المال فيها من إنتاج أو عدمه، وقد ألغت الشريعة هذا الغرر لأن إضرار مراعاته أشد من إضرار إلغائه، لما في مراعاته من حرمان كثير من الأمة فوائد السعي والاكتساب، وهي أيضًا لا تخلو من إضرار يلحق

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٤٨٤.
(٢) المصدر السابق، ص: ٤٨٥.
(٣) المصدر السابق، ص: ٤٨٢.

العامل في أحوال كثيرة، إذا عمل عمله في المساقاة أو المزارعة فلم يثمر الشجر، أو عمل في الجعل فلم يحصل المجاعل عليه، أو عمل في القراض فلم ينض ربح. فيكون العامل قد أضاع الوقت وتجشم مشقة العمل ولم يحصل له شيء، وكذلك لأن بقاء أهل العمل بطالين أشد عليهم من أضرار الخيبة في بعض الأحوال[١].

المطلب الرابع: تعليل المقاصد الخاصة في أحكام التبرعات عند الطاهر بن عاشور:

الفرع الأول: وصف المقصد الخاص في أحكام التبرعات عند الطاهر بن عاشور:

تعتبر عقود التبرعات من العقود التي تحوي علىٰ أحكام مقاصدية عظمية أقرتها الشريعة الإسلامية وحثت عليها وقد اعتبر الطاهر بن عاشور أحكام التبرعات من المقاصد الخاصة التي يظهر فيها الكثير من الحكم التشريعية، لذلك فقد افتتح مقاصد أحكام التبرعات ببيان المقصد الأساسي الذي اعتبر من أجله مقصد الشريعة من التبرعات ومدىٰ ارتباطها بالمقاصد والصالح العامة فبين بأن عقود **التبرعات قائمة علىٰ أساس المواساة بين أفراد الأمة الخادمة لمعنىٰ الأخوة**[٢].

أولًا: مفهوم التبرعات عند الطاهر بن عاشور:

لقد عرف الطاهر بن عاشور التبرعات بناء علىٰ شقين ظهر فيهما مفهوم التبرعات أحدهما مطلق في جميع العطايا والتبرعات والآخر المقصود من البحث وهما كالآتي:

١ - مفهوم التبرعات العام عند الطاهر بن عاشور: «هي ما يسخو بها أيدي أولي

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٤٨٠ -٤٨٢.

(٢) المصدر السابق، ص: ٤٨٧.

الفضل فتضعها في أيدي العفاة، أو تتلطف بها إلىٰ الأحبة والأقارب من صدقات يومية وعطايا موسمية»(١).

وقد صنف الطاهر بن عاشور هذا الشق من العطاءات والتبرعات فإنه لا تتبعها نفوس أصحاب الحقوق وهي جملة من النفقات التي جرت بها عوائد كل الناس في أحوالهم وتصرفاتهم، وهي تدخل في الترغيبات الدينية وألحقت بالقربات(٢)، ومثالها الصدقة والهبة والعارية(٣).

٢- مفهوم أحكام التبرعات الخاص عند الطاهر بن عاشور: «هو التمليك والإغناء وإقامة المصالح المهمة الكائنة في الغالب بأموال يتنافس في مثلها المتنافسون ويتشاكس في الاختصاص بها المتشاكسون»(٤)، ومثال هذه التبرعات الحبس والوصية والعمرىٰ والعتق وهذه التبرعات تكون غنىٰ وتمليك سواء كانت لأشخاص معينين أم لأصحاب أوصاف مقصودة بالنفع أو مصالح عامة للأمة(٥).

ثانيًا: أدلة مشروعية التبرعات في الشريعة الإسلامية كما ذكرها الطاهر بن عاشور:

لقد ثبتت مشروعية عقود التبرعات وأحكامها في أدلة القرآن الكريم والسنة النبوية التي تحث علىٰ الخير والإنفاق في سبيل الله في وجوه الخير ومن الأدلة علىٰ عقود التبرعات ما يلي:

١- قوله تعالىٰ: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾(٦).

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٤٨٧.
(٢) المصدر السابق، ص: ٤٨٧.
(٣) المصدر السابق، ص: ٤٨٧.
(٤) المصدر السابق، ص: ٤٨٧.
(٥) المصدر السابق، ص: ٤٨٧.
(٦) سورة البقرة، الآية رقم: ٣.

٢- قوله تعالىٰ: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْـَٔايَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾(١).

تحث الآيات الكريمة علىٰ وجوه الإنفاق الحق التي أمر الله بها(٢)، وذلك بما زاد علىٰ حاجة المرء من مال فالمعنىٰ أن المرء ليس مطالبًا بارتكاب المآثم لينفق علىٰ المحاويج، وإنما ينفق عليهم مما استفضله من ماله وهذا أمر بإنفاق لا يشق عليهم وهذا أفضل الإنفاق، **لأن مقصد الشريعة** من الإنفاق إقامة مصالح ضعفاء المسلمين ولا يحصل منه مقدار له بال إلا بتعميمه ودوامه لتستمر منه مقادير متماثلة في سائر الأوقات وإنما يحصل التعميم والدوام بالإنفاق من الفاضل عن حاجات المنفقين فحينئذ لا يشق عليهم فلا يتركه واحد منهم ولا يخلون به في وقت من أوقاتهم، وهذه حكمة بالغة وأصل اقتصادي عمراني فتبين أن المنفق بإنفاقه علىٰ من ينفق عليه يخفف عن الفقراء بتقليل عدد الداخلين فيهم(٣)، وهذا هو مقصد التبرعات.

٣- قول الله تعالىٰ: ﴿لَن تَنَالُواْ ٱلْبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُواْ مِمَّا تُحِبُّونَ﴾(٤).

تدل الآية الكريمة علىٰ أن الإنفاق في سبيل الله من البر والخير، ففيها مقصد عظيم وهو التحريض علىٰ الإنفاق والتنويه بأنه من البر، وقد جعل إنفاق المال مما يحب، والمال المحبوب يختلف باختلاف أحوال المتصدقين، ورغباتهم، وسعة ثرواتهم، والإنفاق منه أي **التصدق** هو دليل علىٰ سخاء لوجه الله تعالىٰ، وفي ذلك تزكية للنفس من بقية ما فيها من الشح، وفي ذلك صلاح عظيم للأمة إذ تجود أغنياؤها

---

(١) سورة البقرة، الآية رقم: ٢١٩.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٢، ص: ٣٥١.

(٣) المصدر السابق، ج٢، ص: ٣٥٢.

(٤) سورة آل عمران، الآية رقم: ٩٢.

علىٰ فقرائها بما تطمح إليه نفوسهم من نفائس الأموال فتشتد بذلك أواصر الأخوة، ويهنأ عيش الجميع[(١)].

٤- ما روي عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «إذا مات العبد انقطع عنه عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له»[(٢)].

يدل الحديث النبوي الشريف في قوله ﷺ «صدقة جارية» علىٰ ما في التبرع والصدقات من أجور عظيمة تلحق الإنسان ويبقىٰ بعد موته، فقد رغبت بها الشريعة وجعلتها من العمل غير المنقطع ثوابه بعد الموت[(٣)].

الفرع الثاني: مجالات التعليل بمقصد أحكام التبرعات عند الطاهر بن عاشور:

لقد ثبت من خلال استقراء الشريعة في أحكامها ومقاصدها الخاصة أنها فيه من المقاصد الخاصة التي تثبت مقصد الشريعة العام من عقود التبرعات، وأنها جاءت لرعاية مصالح المسلمين وإعانتهم[(٤)]، وقد أسس الطاهر بن عاشور لمقاصد خاصة مهمة تثبت هذا المقصد الخاص وتبين مقاصد الشريعة الإسلامية منه وهي علىٰ ما يلي:

أولًا: تقصد الشريعة الإسلامية إلىٰ **التكثير من عقود التبرعات** وقد ثبت ذلك بأدلة كثيرة من السنة النبوية التي تذكر الصدقات الجارية والأوقاف التي في زمان

---

(١) ابن عاشور التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٤، ص٥-٦.

(٢) الترمذي، سنن الترمذي، كتاب الأحكام، باب الوقف، الحديث رقم: ١٣٧٦، ج٣، ص٦٥٢، الدارمي، سنن الدارمي، باب البلاغ عن الرسول ﷺ وتعليم السنن، الحديث رقم: ٥٧٨، ج١، ص٤٦٢، النسائي، صحيح النسائي، كتاب الوصايا، باب فضل الصدقة عن الميت، الحديث رقم: ٣٦٥١، ج٦، ص٢٥١، قال الترمذي: حديث صحيح، سنن الترمذي، ج٣، ص٦٥٢.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٤٨٨.

(٤) المصدر السابق، ص: ٤٨٧.

الرسول ﷺ وأصحابه[١].

وقد علل الطاهر ابن عاشور المقصد من التكثير من التبرعات، وذلك لما فيها من المصالح العامة والخاصة، وقد كان شح النفوس حائلًا دون تحصيل كثير منها[٢].

ومن هذه الصدقات التي كانت في زمن الرسول ﷺ وأصحابه رضوان عليه عليهم:

صدقة عثمان ببئر رومة، قال رسول الله: «من يشتري بئر رومة فيكون دلوه فيها كدلاء المسلمين»، فاشتراها عثمان وتصدق بها للمسلمين[٣].

ثانيًا: أن تكون التبرعات **صادرة عن طيب نفس لا يخالجه تردد**، وقد **علل** الطاهر بن عاشور المقصد من ذلك:

١- لأنها من المعروف والسخاء.

٢- ولأن فيها إخراج جزء من المال المحبوب بدون عوض يخلفه[٤].

وقد أشار الطاهر بن عاشور أن مقصد طيب النفس في التبرعات أخص من طيب النفس في المعاوضات، بمعنىٰ أن تكون مهلة لزوم عقد التبرع عقب العزم عليه وإنشائه أوسع من مهلة انعقاد عقود المعاوضات ولزومها[٥].

ثالثًا: التوسع في وسائل انعقاد التبرع حسب رغبة المتبرعين[٦]، وذلك فيه

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٤٨٨.

(٢) المصدر السابق، ص: ٤٨٨.

(٣) البخاري، صحيح البخاري، كتاب المساقاة، باب في الشرب ومن رأىٰ صدقة الماء وهبته ووصيته جائزة، ج٢، ص٨٢٩.

(٤) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٤٨٩.

(٥) المصدر السابق، ص: ٤٨٩.

(٦) المصدر السابق، ص: ٤٩٢.

خدمة لمقصد الشريعة من تكثير التبرع وترغيبها فيه[(١)].

علل الطاهر بن عاشور وجه هذا المقصد بأن التبرع بالمال عزيز علىٰ النفس، فالباعث عليه أريحية دينية، ودافع خلقي عظيم[(٢)].

رابعًا: أن لا يجعل التبرع ذريعة إلىٰ إضاعة مال الغير من حق وارث أو دائن[(٣)]، وهذه من الذرائع التي يكون فيها قصد مناف لحكم الشرع، فكان من سد الذريعة لزوم كون صورة التبرع بعيدة عن هذا القصد[(٤)].

وقد كانت الوصايا في الجاهلية قائمة مقام المواريث، وكانوا يميلون بها إلىٰ حرمان قراباتهم وإعطائها كبراء القوم لحب المحمدة والسمعة، فعندما شرع الميراث وكان خيال الوصية في الجاهلية لم يزل يتردد في نفوسهم فمن أجل ذلك قصرت الوصية علىٰ غير الوارث[(٥)].

الفرع الثالث: ضوابط التعليل بمقاصد أحكام التبرعات عند الطاهر بن عاشور:

١- أن يكون صدور التبرع من أصحابه صدورًا لا تعقبه ندامة، لأنه ينبغي أن يكون قصد المتبرع النفع العام والثواب الجزيل، وحتىٰ لا يجيء ضر للمحسن من جراء إحسانه فيحذر الناس فعل المعروف إذ لا ينبغي أن يأتي الخير بالشر[(٦)].

٢- ألا يكون في التبرع إضرار بالغير وأكل لأموال الناس بالباطل

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٤٩٢.
(٢) المصدر السابق، ص: ٤٩٢.
(٣) المصدر السابق، ص: ٤٩٣.
(٤) المصدر السابق، ص: ٤٩٤.
(٥) المصدر السابق، ص: ٤٩٣.
(٦) المصدر السابق، ص: ٤٨٩.

وإضاعته[١].

٣- ألا يكون التبرع وسيلة إلىٰ أخذ حق الغير، فيكون ذلك ذريعة إضاعة مال الناس كالوارث والدائن، فضبط عقد التبرع بمنع التبرع في هذه الحالات سدًا لذريعة الفساد حتىٰ لا يضر بالوارث أو الدائن[٢].

٤- أن يكون المال المتبرع فيه قد حصل بالكسب الحلال لأن القصد منه تحصيل الأجر والثواب فلزم ذلك أن يكون تحصيله بالطريق مشروع.

٥- أن يحصل التحويز في عقود التبرعات حتىٰ تنعقد فلا يعتبر عقد التبرع قبل التحويز[٣].

الفرع الرابع: تطبيقات التعليل بمقصد أحكام التبرعات عند الطاهر بن عاشور:

لقد ثبت الكثير من المقاصد الجزئية التي يظهر فيها المقاصد الخاصة في عقود التبرعات ومن تطبيقات التعليل بمقصد أحكام التبرعات ما يلي:

أولًا: التعليل بمقصد الشريعة من الوصية:

تعرف الوصية في الفقه الإسلامي بأنها: «تبرع مضاف إلىٰ ما بعد الموت»[٤].

وتعرف بأنها: تمليك مضاف لما بعد الموت بطريق التبرع سواء كانت ذلك في الأعيان أو في المنافع[٥].

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٤٩٣.
(٢) المصدر السابق، ص: ٤٩٣.
(٣) المصدر السابق، ص: ٤٩٠.
(٤) الجويني، نهاية المطلب في دراية المذهب، مصدر سابق، ج٨، ص: ٤١٢.
(٥) ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، مصدر سابق، ج٨، ص: ٤٥٩.

فالوصية هي من عقود التبرعات التي تعد تمليك يضاف للموصىٰ به بعد موت الموصي وقد حددت الشريعة حد الوصية حتىٰ لا يكون فيها إضرار بالورثة.

وقد ثبتت مشروعية الوصية في القرآن الكريم والسنة النبوية وحدودها، فقد كانت الوصية قبل شرع المواريث للوالدين والأقربين فقد قال تعالىٰ: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ بِٱلْمَعْرُوفِ ۖ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ﴾[١].

ثم نسخت هذه الآية عند تشريع المواريث بقوله تعالىٰ: ﴿مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَآرٍّ ۚ وَصِيَّةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ﴾[٢].

فالوصية حقيقتها شرعًا أنها عطية مشروطة بالموت، فلا تنجز للمعطىٰ إلا عند حصول موت الموصي، فما دام الموصي حيًّا كان له الزيادة في وصيته والنقصان وله أن يرجع فيها أصلًا[٣]، وقد نسخت الوصية للأقارب في نصوص المبينة في القرآن والسنة، ولم يجعل لصاحب المال حق في صرفه بعد موته إلا في ثلث ماله أن يوصي به لغير وارث بشرط ألا يضر بالورثة فلا يوصي بما زاد علىٰ الثلث[٤].

وجه التعليل المقاصدي في تشريع الوصية وجعلها في الثلث: أن الله تعالىٰ عندما شرع التبرع والإنفاق في وجوه الخير جعل الوصية التي يخرجها الإنسان من ماله وتنفذ بعد موته وذلك لما تؤول إليه من تبرع، بعد موته، ومع ذلك فإن مقصد التوزيع وجعل الوصية بما لا يزيد عن الثلث يتم بحكمة، وهي جعل المال صائرًا إلىٰ قرابة صاحبه

---

(١) سورة البقرة، الآية رقم: ١٨٠.

(٢) سورة النساء، الآية رقم: ١٢.

(٣) ابن عاشور، كشف المغطىٰ من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، مصدر سابق، ص٣٠٩.

(٤) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص٤٦٧.

لأن ذلك مما لا تشمئز منه نفسه، ولأن فيه عونًا علىٰ حفظ المال في دائرة القبيلة، وإنما تتكون الأمة من قبائلها، فيؤول ذلك إلىٰ حفظه في دائرة جامعة الأمة(١).

المطلب الخامس: تعليل المقاصد الخاصة في أحكام القضاء والشهادة عند الطاهر بن عاشور:

الفرع الأول: وصف المقصد الخاص لأحكام القضاء والشهادة عند الطاهر بن عاشور:

تعد أحكام القضاء والشهادة أحد الأبواب الخاصة في الفقه الإسلامي وقد نشأ عن تشريعها وإقامتها الكثير من المقاصد والحكم التشريعية التي ينتظم بها حال الأمة ويثبت الحق لأصحابه، لذلك فقد اهتم العلماء ببيان أساس إقامة نظام القضاء ومقاصد الشريعة منها، وعليه فإن الفقهاء قد تعددت تعريفاتهم لمفهوم القضاء والتي سيتم بيان بعض منها كالآتي:

١ - تعريف القضاء عند الفقهاء:

عرفه الكاساني بأنه: «حكم بين الناس بالحق، والحكم بما أنزل الله عَزَّوَجَلَّ»(٢).

وعرفه ابن رشيد بأنه: «الإخبار عن حكم شرعي علىٰ سبيل الإلزام»(٣).

وقد عرفه البهوتي: «تبيين الحكم الشرعي والإلزام به، وفصل الخصومات»(٤).

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص٤٦٧.

(٢) الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مصدر سابق، ج٧، ص٢.

(٣) ابن فرحون، إبراهيم بن علي بن محمد، برهان الدين اليعمري (١٩٨٦م)، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، الطبعة الأولىٰ، ج١، ص: ١١، مكتبة الكليات الأزهرية.

(٤) البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس (١٤١٤هـ)، شرح منتهىٰ الإرادات، الطبعة الأولىٰ، ج٣، ص٥١١، عالم الكتب، بيروت.

وعرفه صاحب النجم الوهاج بأنه: «فصل الخصومة بحكم الله تعالىٰ»[(١)].

يتبين من تعريفات الفقهاء بأن مفهوم القضاء متقارب بينهم في أنه «حكم»، فتعبر عن الحكمة من القضاء وهو أنه فصل بين الناس بحكم الله تعالىٰ وبأمر الشرع، وهذا هو مقصد القضاء الأساسي وهو أنه قائم علىٰ الحكم بما أنزل الله تعالىٰ وإحقاق الحق.

٢- الأدلة علىٰ تشريع القضاء عند الطاهر بن عاشور:

لقد استدل الطاهر بن عاشور علىٰ إقامة القضاء بين الناس وتنفيذ أحكام من قبل القضاة والولاة وغيرهم ممن يختص بذلك بأدلة نصية من القرآن الكريم وبتواتر أقوال الرسول ﷺ ومنها ما يلي:

١- **الاستدلال بحكم سليمان وداوود عَلَيْهِمَاٱلسَّلَامُ في قوله تعالىٰ:** ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيۡمَٰنَ إِذۡ يَحۡكُمَانِ فِي ٱلۡحَرۡثِ إِذۡ نَفَشَتۡ فِيهِ غَنَمُ ٱلۡقَوۡمِ وَكُنَّا لِحُكۡمِهِمۡ شَٰهِدِينَ﴾[(٢)].

٢- **قوله تعالىٰ:** ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعَۢا بَصِيرٗا﴾[(٣)].

يعرف الحكم بأنه: مصدر من حكم بين المتنازعين، أي اعتنىٰ بإظهار المحق منهما من المبطل، أو إظهار الحق لأحدهما وصرح بذلك[(٤)]، وهذا هو المقصود من القضاء وهو الحكم بين الناس بالعدل وبما يحقق مصالحهم.

---

(١) الدميري، كمال الدين محمد بن موسىٰ بن عيسىٰ (٢٠٠٤م)، النجم الوهاج في شرح المنهاج، الطبعة الأولىٰ، ج١١، ص١٣٤، دار المنهاج.

(٢) سورة الأنبياء، الآية رقم: ٧٨.

(٣) سورة النساء، الآية رقم: ٥٨.

(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٥، ص: ٩٣.

تدل الآية الكريمة بقوله تعالىٰ: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ﴾ علىٰ لزوم اتخاذ القضاة والولاة، وقد بين الطاهر بن عاشور بأن الآية مجملة في أنه بأي طريق يصير حاكمًا ولما دلت الدلائل علىٰ أنه لا بد للأمة من إمام وأنه ينصب القضاة والولاة صارت تلك الدلائل كالبيان لهذه الآية(١).

٣- قوله تعالىٰ: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾(٢).

تدل الآية الكريمة علىٰ ضرورة الحكم بين الناس بالعدل، لذلك فإنه تعين إقامة ولاة لأمورها، وإقامة قوة تعين أولئك الولاة علىٰ تنفيذها، فكانت الحكومة والسلطان من لوازم الشريعة لئلا تكون في بعض الأوقات معطلة(٣)، وإنزال الميزان في قوله تعالىٰ هو تبليغ الأمر بالعدل بين الناس وهو مستعار للعدل بين الناس في إعطائهم حقوقهم لأن مما يقتضيه الميزان وجود طرفين يراد معرفة تكافئهما(٤).

والقسط: العدل في جميع الأمور، فهو أعم من الميزان المذكور لاختصاصه بالعدل بين متنازعين، وأما القسط فهو إجراء أمور الناس علىٰ ما يقتضيه الحق فهو عدل عام بحيث يقدر صاحب الحق منازعًا لمن قد احتوىٰ علىٰ حقه(٥).

اللام في قوله تعالىٰ: ﴿لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ هي لام التعليل، أي إقامة العدل وأن لا يظلم أحد أحدًا علة لإنزال الكتاب والميزان(٦).

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٥، ص٩٥.
(٢) سورة الحديد، الآية رقم: ٢٥.
(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٤٩٦.
(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٢٧، ص: ٤١٦.
(٥) المصدر السابق، ج٢٧، ص: ٤١٦.
(٦) المظهري، محمد ثناء الله، تفسير المظهري، تحقيق: غلام نبي التونسي، ج٩، ص: ٢٠٢، مكتبة الرشدية – الباكستان.

٣- الحكم الشرعي للقضاء عند الطاهر بن عاشور:

لقد عد الطاهر بن عاشور القضاء الشرعي وإقامة أحكامه من واجب العلماء علىٰ الكفاية لذلك فقد بين بأن أهم المقاصد لتهيئة إقامة الشريعة وتنفيذها هو بث علومها، وتكثير علمائها وحملتها، وأنه **فرض كفاية** علىٰ الأمة بمقدار ما يسد حاجتها ويكفي مهماتها في سعة أقطارها وعظمة أمصارها[(١)]، والحكمة من جعله من فرض علىٰ الكفاية لما فيه من مصالح العباد ومنع التظالم والعناد وفصل الخصومات ورد الظلمات وإقامة الحدود وردع الظالم ونصر المظلوم والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والحكم بالعدل أفضل من أعمال البر وأعلىٰ درجات الأجر[(٢)].

وقد تبين ذلك من خلال استقراء النصوص التي تحث علىٰ الحكم بين الناس بالعدل وأفعال الرسول ﷺ، فقد نص الطاهر بن عاشور علىٰ أن أقوال رسول الله وتصرفاته في ذلك بلغت التواتر، وقد تواتر بعثه الأمراء والقضاة للأقطار النائية، وتولىٰ رسول الله ﷺ الحكم بنفسه بين المسلمين في حاضرة الإسلام المدينة[(٣)].

الفرع الثاني: مجالات التعليل بمقصد أحكام القضاء والشهادة عند الطاهر بن عاشور:

لقد بنىٰ الطاهر بن عاشور المقصد من أحكام القضاء علىٰ مقصد أساسي انطلقت منه هذه الأحكام وهي تتمثل بمجالات عدة مقاصد خاصة بالقضاء، التي أوردها كما يلي:

أولًا: مقصد الشريعة من نظام هيئة القضاء كلها علىٰ الجملة أن تشمل علىٰ ما

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٤٩٦.

(٢) القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي، (١٩٩٤م)، الذخيرة، الطبعة الأولىٰ، ج٦، ص١٠، دار الغرب الإسلامي - بيروت.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٤٩٦.

فيه **إعانة علىٰ إظهار الحقوق وقمع الباطل الظاهر والخفي**[١].

وقد استدل الطاهر بن عاشور علىٰ التعليل بهذا المقصد بحديث الرسول ﷺ، فقد روي عن أم سلمة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أن النبي ﷺ قال: «إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إلي، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضي له علىٰ نحو ما أسمع، فمن قضيت له بحق أخيه فلا يأخذه، فإنما أقتطع له قطعة من نار»[٢].

ثانيًا: تنفيذ أحكام الشريعة الإسلامية، لتحقيق القصد منها بإيقاع حرمتها في نفوس الأمة[٣].

ثالثًا: التعليل بمقصد الشريعة من القضاء وهو إيصال الحقوق إلىٰ أصحابها أو إبلاغ الحقوق إلىٰ طالبيها: فإذا رام رائم اغتصاب هذه الحقوق من أصحابها فإنه يلجأ إلىٰ القضاء لأن الحقوق معرضة للاغتصاب بدافع الغضب أو الشهوة ومعرضة لسوء الفهم وللجهل والتناسي[٤]، وقد أوكلت الشريعة أمر إبلاغ الحقوق إلىٰ طالبيها إلىٰ القضاة وأهل شوراهم وأعوانهم، ووجود القاضي الذي يحكم بين الناس وأهم أركان نظام القضاء، فإن في صلاحه وكماله صلاح بقية ما يحف به من الأحوال ويعتمد تعيين القاضي علىٰ عدة أمور يجب أن تتحقق فيه[٥] وهي ما يلي:

١- **أصالة الرأي:** هي التي تستدعي العقل والتكليف والفطنة وسلامة

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٤٩٨.

(٢) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الشهادات، باب من أقام البينة بعد اليمين، الحديث رقم: ٢٥٣٤، ج٢، ص٩٥٢، مسلم، صحيح مسلم، كتاب «الأقضية»، باب «الحكم بالظاهر واللحن بالحجة»، حديث رقم: ١٧١٣، ج٣، ص ١٣٣٧.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٤٩٧.

(٤) المصدر السابق، ص: ٤٩٥.

(٥) المصدر السابق، ص: ٤٩٩-٥٠٠.

الحواس[١].

٢- العلم: هو العلم بالأحكام الشرعية التي يجري بها القضاء فيما ولي عليه من أنواع النوازل[٢]، وذلك بأن يكون القاضي مستحضرًا للأحكام الشرعية في المسائل الكثيرة النزول، ومتقدرًا علىٰ الاطلاع علىٰ أحكام النوازل ونوادرها عند دعاء الحاجة إليها بسهولة، وأن يكون أن يكون قادرًا علىٰ فهم مراد الفقهاء ومصطلحاتهم، وقادرًا علىٰ فهم مدركات المسائل وعللها لأن ذلك أحسن منبه للقاضي حين اشتباه المسائل المتشابهة[٣].

٣- السلامة من نفوذ غيره عليه: وهي أن يكون في القاضي صفة الحرية وقد علل ابن عاشور اشتراط الحرية بأن الرق حق علىٰ العبد فهو محكوم لمالكه لا يسعه إلا مصانعته فيصير لسيد العبد أثر في إجراء النوازل التي يباشرها عبده وهذا يشير إلىٰ وجود تجرد القاضي عن كل ما من شأنه أن يجعله تحت نفوذ غيره[٤].

٤- العدالة: هي الوازع عن الجور في الحكم والتقصير في تقصي النظر في حجج الخصوم، فالقضاء أمانة وقد قرنه الله تعالىٰ بالأمانات[٥].

ويرتبط بالتعليل بمقصد الشريعة من القضاء برد الحقوق إلىٰ أصحابها هو تعجيل إيصال الحقوق إلا أصحابها، وهو مقصد فيه من السمو بمكانة وذلك لأن الإبطاء بإيصال الحق إلىٰ صاحبه عند تعينه بأكثر مما يستدعيه تتبع طريق ظهوره يثير مفاسد كثيرة[٦]، وقد مثل لها الطاهر بن عاشور بحرمان صاحب الحق من الانتفاع

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٥٠٠.
(٢) المصدر السابق، ص: ٥٠٠.
(٣) المصدر السابق، ص: ٥٠١ - ٥٠٢.
(٤) المصدر السابق، ص: ٥٠٢.
(٥) المصدر السابق، ص: ٥٠٣.
(٦) المصدر السابق، ص: ٥٠٨.

بحقه وذلك إضرار به[(١)].

رابعًا: التعليل بمقصد الشريعة من الشهود:

لقد ظهر تعليل الطاهر بن عاشور لمقصد الشريعة من إيجاد الشهود وهو الإجبار عما يبين الحقوق وتوثيقها وقد علل الطاهر بن عاشور الحكمة منهم حتىٰ يكونوا مظنة الصدق فيما يخبرون به بأن يكونوا متصفين بما يزعهم عن الكذب، وهذا يرتبط بمقصد الوازع، وفي وجود الشهود مقصدان للوازع وهما الديني من خلال اتصافهم بالعدالة التي تمنعهم تردهم عن المحاباة أو الكذب، والثاني الخلقي من خلال اتصافهم بالمروءة[(٢)].

الفرع الثالث: ضوابط التعليل بمقصد أحكام القضاء والشهادة عند الطاهر بن عاشور:

لقد أحكمت الشريعة الإسلامية القضاء بين الناس والحكم بينهم بضوابط وقد ظهرت من خلال استقراء منهج الطاهر بن عاشور في تعليل مقاصد القضاء والشهادة منها ما يتعلق القضاء نفسه ومنها ما يتعلق بالقاضي، ومن هذه الضوابط ما يلي:

١. أن يكون القضاء بين الناس قائمًا علىٰ أساس أحكام الشريعة، وهذا من واجب القاضي في المسائل الكثيرة النزول[(٣)].

٢. أن يكون القاضي مقتدرًا علىٰ الاطلاع علىٰ أحكام ونوادر النوازل عند دعاء الحاجة إليها بسهولة[(٤)].

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٥٠٨.
(٢) المصدر السابق، ص: ٥١٣.
(٣) المصدر السابق، ص: ٥٠١.
(٤) المصدر السابق، ص: ٥٠١.

٣. أن يصدر التعليل بمقاصد القضاء ممن لهم المقدرة علىٰ فهم مدركات المسائل وعللها لأن ذلك أحسن منبه للقاضي حين اشتباه المسائل المتشابهة(١).

٤. ألا يكون تنفيذ القضاء تحت نفوذ أي جهة وأن يكون هناك حرية للقاضي فيكون مجردًا عن كل ما من شأنه أن يجعله تحت نفوذ غيره(٢).

الفرع الرابع: تطبيقات التعليل بمقصد أحكام القضاء والشهادة عند الطاهر بن عاشور:

١ - التعليل بمقصد توثيق الحقوق المشهود بها:

يعتبر توثيق الحقوق المشهود بها من المسائل الجزئية التطبيقية لمقاصد القضاء والشهادة، لذلك فقد أورد الشارع الحكيم فيها الكثير من الحكم التشريعية من إيجابها.

وقد ثبتت مشروعية التوثيق وكتابتها بقول الله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى فَٱكۡتُبُوهُۚ وَلۡيَكۡتُب بَّيۡنَكُمۡ كَاتِبُۢ بِٱلۡعَدۡلِۚ ...﴾(٣).

تبين الآية الكريمة علىٰ شرع التداين وعلىٰ أصل عظيم للتوثيق، فالتداين من أعظم أسباب رواج المعاملات لأن المقتدر علىٰ تنمية المال قد يعوزه المال فيضطر إلىٰ التداين ليظهر مواهبه في التجارة أو الصناعة أو الزراعة، ولأن الْمُتَرَفِّهَ قد ينضب المال من بين يديه وله قبل به بعد حين، فإذا لم يتداين اختل نظام ماله، فشرع الله تعالىٰ للناس بقاء التداين المتعارف بينهم كيلًا يظنوا أن تحريم الربا والرجوع بالمتعاملين إلىٰ رؤوس أموالهم إبطال للتداين كله، وأفاد ذلك التشريع بوضعه في

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٥٠٢.

(٢) المصدر السابق، ص: ٥٠٣.

(٣) سورة البقرة، الآية رقم: ٢٨٢.

تشريع آخر مكمل له **وهو التوثق له بالكتابة والإشهاد**[١]، وهو ما يتم عن طريق كتابة ما يشهد به الشهود إذا كان الحق من شأنه أن يدوم تداوله مدة يبيد في مثلها الشهود[٢].

وجه التعليل المقاصدي: يتبين وجه التعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور في المقصد من التوثيق والذي يتحقق من خلال ضبطها وأداءها عند الاحتياج إليها[٣]... وعلل الطاهر بن عاشور القصد من تشريع الكتابة والإشهاد والأمر بها وذلك **لحفظ الحقوق، ولقطع أسباب الخصومات، وتنظيم معاملات الأمة، وإمكان الاطلاع على العقود الفاسدة**[٤]، وكذلك فيه تنبيه لأصحاب الحقوق حتى لا يتساهلوا ثم يندموا وليس المقصود إبطال ائتمان بعضهم بعضًا، **كما أن من مقاصدها دفع موجدة الغريم من توثق دائنه إذا علم أنه بأمر من الله ومن مقاصدها قطع أسباب الخصام**[٥]، وكذلك لأن الله تعالى أراد من الأمة قطع **أسباب التهارج والفوضى** فأوجب عليهم التوثق في **مقامات المشاحنة، لئلا يتساهلوا ابتداء** ثم يفضوا إلى المنازعة في العاقبة، ويظهر لي أن في الوجوب نفيًا للحرج عن الدائن إذا طلب من مدينه الكتب حتى لا يعد المدين ذلك من سوء الظن به، فإن في القوانين معذرة للمتعاملين[٦]، ويعلل المقصد من التوثيق أيضًا أن فيه تحقيق للعدالة، فقوله تعالى: **﴿ذَٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِندَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا﴾ وهذا تصريح بالعلة لتشريع**

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٣، ص: ٩٨.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٥١٤.

(٣) المصدر السابق، ص: ٥١٤.

(٤) المصدر السابق، ج٣، ص: ١٠٠.

(٥) المصدر السابق، ج٣، ص: ١٠٠.

(٦) المصدر السابق، ج٣، ص: ١٠٠.

الأمر بالكتابة، لأن الكتابة فيها زيادة التوثق، وهو أقسط أي أشد قسطًا، أي عدلًا، **لأنه أحفظ للحق، وأقوم للشهادة**، أي أعون علىٰ إقامتها، وأقرب إلىٰ نفي الريبة والشك، فهذه ثلاث علل، ويستخرج منها أن المقصد الشرعي أن تكون الشهادة في الحقوق بينة، واضحة، بعيدة عن الاحتمالات، والتوهمات(١).

المطلب السادس: تعليل المقاصد الخاصة في العقوبات عند الطاهر بن عاشور:

الفرع الأول: وصف المقصد الخاص بالعقوبات عند الطاهر بن عاشور:

لقد اقتضت حكمة الشرع من فرض أحكامه أن يجعل فيها إصلاح لحال الأمة وما يدخل في مجال الصلاح أن يكون هناك جزاء يترتب علىٰ أفعال العباد، ففرض العقوبات التي تعد من الزواجر والتي يظهر من خلالها وجه الحكم والمقاصد الخاصة، فأحكام الشريعة كلها مشتملة علىٰ حكم ومصالح أراداها الشارع.

١ - مفهوم العقوبات في الشريعة الإسلامية عند الطاهر بن عاشور:

تعرف العقوبة في الشريعة بأنها: «هي الجزاء المقرر لمصلحة الجماعة علىٰ عصيان أمر الشارع»(٢).

وتعرف بأنها: «أذىٰ ينزل بالجاني زجرًا له»(٣).

وقد عرف الماوردي العقوبات وأطلق عليها الحدود والزواجر فقال: «هي التي وضعها الله تعالىٰ للردع عن ارتكاب ما حظر، وترك ما أمر به لما في الطمع من مغالبة الشهوات الملهية عن وعيد الآخرة بعاجل اللذة، فجعل الله تعالىٰ من زواجر الحدود

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ج٣، ص١١٤.
(٢) عودة، عبد القادر، التشريع الجنائي الإسلامي، دار الكتاب العربي - بيروت، ج١، ص٦٠٩.
(٣) أبو زهرة، محمد (١٩٩٨م)، الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، ص٩، دار الفكر العربي.

ما يردع به ذا الجهالة حذرًا من ألم العقوبة، وخيفة من نكال الفضيحة»[١].

وقد عرف الطاهر بن عاشور المعاقبة بأنها: «الجزاء علىٰ فعل السوء بما يسوء فاعل السوء»[٢].

فالعقوبات عند الفقهاء ترجع بمفهومها العام إلىٰ جلب المصالح ودرء المفاسد فيكون الزجر وإيقاع الجزاء مقابل الفعل المحرم الذي ارتكبه الشخص، ففي إيقاع الجزاء مصالح كثيرة للمجتمع ودفع فساد عظيم وردع عن كل أذىٰ قد يلحق بالناس جراء تجاوز وتعدي أمر الشارع الكريم.

يقول ابن القيم في الحكم من العقوبات: «شرع الله العقوبات ورتبها علىٰ أسبابها، جنسًا وقدرًا فهو عالم الغيب والشهادة وأحكم الحاكمين وأعلم العالمين، أحاط علمًا بوجوه المصالح دقيقها وجليلها، خفيها وظاهرها، ما يمكن اطلاع البشر عليه وما لا يمكنهم، وليست التخصيصات والتقديرات خارجة عن وجوه الحكم والغايات المحمودة، كما أن التخصصات والتقديرات الواقعة في خلقه كذلك»[٣].

٢- دليل مشروعية العقوبات في القرآن:

ورد لفظ العقوبة في القرآن الكريم في بيان جزاء الأفعال منها:

١- قال الله تعالىٰ: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا۟ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ ۖ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّـٰبِرِينَ﴾[٤].

جاءت الآية الكريمة لشرع العدالة في القصاص من خلال المماثلة في العقوبة

---

(١) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الأحكام السلطانية، ص: ٣٢٥، دار الحديث - القاهرة.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج١٤، ص: ٣٣٥.

(٣) ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، مصدر سابق، ص ٢/ ٧٧.

(٤) سورة النحل، الآية رقم: ١٢٦.

بتشريع الجزاء علىٰ الفعل من غير زيادة علىٰ الأذىٰ الذي أوقعه الجاني، والأمر في قوله تعالىٰ: ﴿فَعَاقِبُواْ﴾، للوجوب باعتبار متعلقه، وهو قوله: ﴿بِمِثۡلِ مَا عُوقِبۡتُم بِهِۦ﴾ فإن عدم التجاوز في العقوبة واجب[١].

٢- قال الله تعالىٰ: ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَاۖ فَمَنۡ عَفَا وَأَصۡلَحَ فَأَجۡرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ﴾[٢].

٣- قال الله تعالىٰ: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظۡلُومٗا فَقَدۡ جَعَلۡنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلۡطَٰنٗا فَلَا يُسۡرِف فِّي ٱلۡقَتۡلِۖ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورٗا﴾[٣].

تدل الآيات الكريمة علىٰ أنه عند تقرير العقوبة والمجازاة علىٰ الفعل يجب أن تقابل بمثلها، فوجوب المقابلة في جزاء الفعل يتحقق بأن تكون العقوبة بمقدارها في متعارف الناس[٤]، مع ضرورة التحذير من عدم مجاوزة الحد والإسراف في أخذ الحق، وفي قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورٗا﴾، إيماء إلىٰ أن من تجاوز حد العدل إلىٰ السرف في القتل لا ينصر[٥].

ثانيًا: أنواع العقوبات في الشريعة الإسلامية:

تتنوع العقوبات تبعًا لتقسيم الطاهر بن عاشور لأنواعها وقد وصف هذه العقوبات والزواجر بأن فيها إصلاح حال الناس وصلاح حال الأمة وحفظ نظامها ويكون ذلك بسد ثلمات الهرج والفتن والاعتداء[٦]، وهي تقسم إلىٰ ثلاثة أنواع كالآتي:

١- **عقوبة القصاص**: هي معاقبة الجاني علىٰ جريمة القتل أو القطع أو الجرح

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج١٤، ص: ٣٣٥-٣٣٦.
(٢) سورة الشورىٰ، الآية رقم: ٤٠.
(٣) سورة الإسراء، الآية رقم: ٣٣.
(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٢٥، ص: ١١٥.
(٥) المصدر السابق، ج١٥، ص٩٤.
(٦) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٥١٥.

عمدًا بمثلها[(١)]، وهذه العقوبة تنشأ عن جريمة تمس كيان المجتمع وحرمت علىٰ القاضي أن ينقص من هذه العقوبة أن يزيد فيها أو يستبدل بها غيرها ويحرم علىٰ ولي الأمر أو يعفو عن العقوبة فيها إلا أن يعفو المجني عليه أو وليه، فإن عفا سقط القصاص وحلت الدية محلها، وقد منحت الشريعة حق العفو للمجني عليه أو لوليه لأن جرائم القصاص وإن كانت ماسة بكيان المجتمع إلا أنها تمس المجني عليه أكثر مما تمس المجتمع[(٢)].

وقد عرفه الطاهر بن عاشور بأنها: اسم لتعويض حق جناية أو حق غرم علىٰ أحد بمثل ذلك من عند المحقوق **إنصافًا وعدلًا**، فالقصاص يطلق علىٰ عقوبة الجاني **بمثل ما جنىٰ**، وعلىٰ محاسبة رب الدين بما عليه للمدين من دين يفي بدينه، فإطلاقاته كلها تدل علىٰ التعادل والتناصف في الحقوق والتبعات المعروضة للغمص[(٣)].

٢- عقوبة الحدود: وهي التي تكون جزاء علىٰ جرائم مقدرة التي تمس بكيان المجتمع وتشمل جرائم الحدود التامة وهي سبعة: الزنا، والقذف، والشرب والسرقة، والحرابة، والردة، والبغي، وهذه العقوبات ليس للقاضي أن بنقص منها أو يزيد فيها أو يستبدل بها غيرها فمن ارتكب جريمة منها أصابته العقوبة المقررة لها دون النظر إلىٰ رأي المجني عليه أو شخصية الجاني وليس لولي الأمر أن يعفو عن الجريمة أو العقوبة بحال من الأحوال[(٤)].

---

(١) الزرقا، المدخل الفقهي العام، مصدر سابق،، ج٢، ص: ٦٢٣.
(٢) عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، مصدر سابق، مصدر سابق، ص: ٦١٣ – ٦١٤.
(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٢، ص: ١٣٥.
(٤) عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، مصدر سابق، ص: ٦١٢.

٣- عقوبة التعزير: هي التي لم ينص الشارع علىٰ عقوبة مقدرة لها بنص قرآني أو حديث نبوي مع ثبوت نهي الشارع عنها، لأنها فساد في الأرض وتؤدي إلىٰ فساد فيها[١].

وقد عرفها ابن القيم بقوله: «أما التعزير ففي كل معصية لا حد فيها ولا كفارة، لا يتقدر بقدر معلوم، بل هو بحسب الجريمة في جنسه وصفتها وكبرها وصغرها»[٢].

وهذا النوع من العقوبات تترك الشريعة الحرية للقاضي في اختيار العقوبة الملائمة من بين مجموعة من العقوبات كما تترك له تقدير كمية العقوبة اللازمة وتقدير ظروف الجريمة وظروف المجرم، فإن رأىٰ أن ظروف الجريمة وظروف المجرم لا تقتضي التخفيف عاقب المجرم بما تستحقه الجريمة، وإن رأىٰ ظروف الجاني تقتضي التخفيف عاقبه بالعقوبة الملائمة لشخصه وظروفه وسيرته وأخلاقه وإن رأىٰ أن ظروف الجريمة تقتضي التشديد وظروف الجاني تقتضي التخفيف توسط بين الأمرين فلم يغلظ العقوبة ولم يخففها[٣].

وعليه: فإن العقوبات في الشريعة الإسلامية تهدف بصورة عامة إلىٰ إصلاح أحوال الناس وتحقيق النفع لهم وذلك بإصلاح الأفراد وردعهم عن كل ما فيه فساد يلحق بنفسهم أو بغيرهم مما ينعكس علىٰ المجتمع بأكمله، ويحفظ نظام الأمة.

ويظهر الغرض من العقوبات بأن المقصود من فرض عقوبة علىٰ عصيان أمر الشارع هو إصلاح حال البشر، وحمايتهم من المفاسد، واستنقاذهم من الجهالة

---

(١) أبو زهرة، الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، ص: ٨٩.
(٢) ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، مصدر سابق، ج٢، ص٢٣، ج٢، ص٧٦.
(٣) عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، مصدر سابق، ص: ٦١٥.

وإرشادهم من الضلالة وكفهم عن المعاصي وبعثهم علىٰ الطاعة ولم يرسل الله رسوله للناس ليسيطر عليهم أو يكون عليهم جبارًا[(١)].

قال ابن القيم: «من رحمة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أن شرع العقوبات في الجنايات الواقعة بين الناس بعضهم علىٰ بعض في النفوس والأبدان والأعراض والأموال والقتل والجراح والقذف والسرقة، فأحكم سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ وجوه الزجر الرادعة عن هذه الجنايات غاية الإحكام، وشرعها علىٰ أكمل الوجوه المتضمنة لمصلحة الردع والزجر، مع عدم المجاوزة لما يستحقه الجاني من الردع، فلم يشرع في الكذب قطع اللسان ولا القتل، ولا في الزنا الخصاء، ولا في السرقة إعدام النفس، وإنما شرع لهم في ذلك ما هو موجب أسمائه وصفاته من حكمته ورحمته، ولطفه وإحسانه وعدله، لتزول النوائب وتنقطع الأطماع عن التظالم والعدوان، ويقتنع كل إنسان بما آتاه مالكه وخالقه، فلا يطمع في استلاب غيره حقه»[(٢)].

الفرع الثاني: مجالات التعليل بالمقاصد الخاصة بالعقوبات عند الطاهر بن عاشور:

لقد ثبتت الحكمة من تشريع العقوبات والزواجر حفظًا للأفراد والمجتمع وحماية لهم وإصلاحًا لحالهم، وقد ظهر عند الطاهر بن عاشور في عرضه للمقصد الخاص بالعقوبات أن لهذه الزواجر والعقوبات مقاصد خاصة عظيمة وحكم تشريعية منها فالشريعة من مقاصدها أنها ليست بنكاية ولم تشرع أحكامها إلا لمصلحة الناس، فقد بين بأن الزواجر والعقوبات والحدود لم يجز أن تكون إلا

---

(١) عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، مصدر سابق، ص: ٦٠٩

(٢) ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، مصدر سابق، ج٢، ص٧٣.

إصلاحًا لحال الناس بما هو اللازم في نفعهم دون ما دونه ودون ما فوقه لأنهم لو أصلحهم ما دونه لما تجاوزته الشريعة إلىٰ ما فوقه، لأنه لو أصلحهم ما دونه لما تجاوزته الشريعة إلىٰ ما فوقه ولأنه لو كان العقاب فوق اللازم للنفع لكان قد خرج إلىٰ النكاية دون مجرد الإصلاح(١).

وعليه فإن المقاصد التي يعلل من خلالها ابن عاشور تشريع العقوبات سواء أكانت تتعلق بالجاني نفسه أو المجني عليه أو الأمة بأكملها وهي تتمثل بما يلي:

١ - التأديب:

يعد مقصد التأديب من التعليلات المقاصدية الخاصة بتشريع العقوبات والحدود في الشريعة الإسلامية، والتي ترجع علىٰ المجتمع، وقد علل ابن عاشور إقامة العقوبة علىٰ الجاني **بأن بها يزول من نفسه الخبث الذي بعثه علىٰ الجناية،** والذي يظن أن عمل الجناية أرسخه في نفسه إذ صار عمليًّا بعد أن كان نظريا(٢)، فكان هذا التأديب نزعًا لما في نفس الجاني وإصلاحًا لحاله فتكون هذه العقوبة ردعٌ للكف عن الشر الذي يصدر من الجاني، وقد ظهرت الكثير من العقوبات التأديبية في الإسلام كعقوبة التعزير التي يفرضها الحاكم علىٰ مرتكب الفعل المستوجب للعقاب، وكذلك فإن التأديب الذي قصده الشارع له أثر كبير في الحد من الكثير من الجرائم فتسكن النفس وترتدع عن ارتكاب المحرمات التي نهىٰ الشرع عن ارتكابها ورتب علىٰ فعلها عقوبة(٣).

وقد بين الطاهر بن عاشور بأن التأديب في العقوبات له مراتب وقد عد الحدود

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٣٧ - ٣٣٨.
(٢) المصدر السابق، ص: ٥١٦.
(٣) انظر: المصدر السابق، ص٥١٥-٥١٦.

أعلىٰ مراتبها، لأنها جعلت لجنايات عظيمة وقد شددت الشريعة فيها:

١ - انزجار الناس.

٢ - وإزالة خبث الجاني[(١)].

٢ - إرضاء المجني عليه:

لقد راعت الشريعة جميع الأطراف في تنفيذ العقوبات وقد جعلت في تطبيقها شفاء لنفس المجني عليه وإرضاء له ولأوليائه حتىٰ لا يتولد في نفسهم دافع الانتقام، فقد سعت الشريعة إلىٰ حفظ النظام العام للأمة، وقد ظهر ذلك في تعليل الطاهر بن عاشور للمقصد من العقوبات وهو إرضاء المجني عليه وذلك لأن في طبيعة النفوس الحقن علىٰ من يعتدي عليها عمداً والغضب ممكن يعتدي خطأ، فتندفع إلىٰ الانتقام وهو انتقام لا يكون عادلًا أبدًا لأنه صادر عن حنق وغضب تختل معهما الروية وينحجب بها نور العدل[(٢)].

وقد ظهرت العديد من المعاني التي تستخلص مقصد إرضاء المجني عليه ومنها أن الشريعة أبقت حق تسلم أولياء القتيل قاتل صاحبهم بعد الحكم عليه من القاضي بالقتل فيقودونه بحبل في يده إلىٰ موضع القصاص تحت نظر القضاء ترضية لهم بصورة منزهة كما كانوا يفعلونه من الحكم عليه بأنفسهم[(٣)].

ولقد حافظت الشريعة الإسلامية علىٰ مقصدها من تشريع العقوبة بإرضاء أولياء المجني عليه باتخاذ العديد الإجراءات التي ترضيهم وتهدأ نفوسهم وهي أن يكون لهم حق القود، وقد رجحت مصلحة إرضاء المجني عليه **فكانت أعظم في نظر**

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٥١٦.

(٢) المصدر السابق، ص: ٥١٦.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٥١٧.

الشريعة من معنىٰ تربية الجاني، فمصلحة إصلاح الجاني فائت فيها ترجيحًا لإرضاء المجني عليه(١).

٣- تحقيق العدالة:

لقد جاءت الشريعة الإسلامية لتحقيق العدالة بين الناس في جميع تصرفاتهم وإقامة العقوبات والزواجر وتطبيقها يعد من عدالة الشريعة فلو ترك الناس بدون محاسبة علىٰ أفعالهم لعمت الفوضىٰ وكثر الهرج والقتل والتعدي علىٰ حرمات الله تعالىٰ، لذلك اقتضت عدالة الشرع أن تطبق العقوبات وتقام الحدود علىٰ كل من يتعداها دون تمييز ولا تفريق بين أحد فمن عدالة الشريعة المساواة بين الجميع في تطبيق العقوبة(٢)، **ويستدل بذلك:** ما روي عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أن قريشًا أهمهم شأن المرأة المخزومية التي سرقت، فقالوا: ومن يكلم فيها رسول الله ﷺ، فقالوا: ومن يجترئ عليه إلا أسامة ابن زيد، حب رسول الله ﷺ، فكلمه أسامة، فقال رسول الله ﷺ: «أتشفع في حد من حدود الله»، ثم قام فاختطب ثم قال: «إنما أهلك الذين قبلكم، أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، وايم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها»(٣)، ومن أهم مظاهر العدالة التي لأجلها شرعت العقوبات المماثلة في القصاص فلا يطبق القصاص بزيادة علىٰ جنية الجاني ولا نقصان(٤).

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٥١٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٥١٨.

(٣) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأنبياء، باب «أحسب أصحاب الكهف والرقيم»، حديث رقم: ٣٢٨٨، ٣/ ١٢٨٢، مسلم، صحيح مسلم، كتاب الحدود، باب قطع السارق الشريف وغيره والنهي عن الشفاعة في الحدود، الحديث رقم: ١٦٨٨، ٣/ ١٣١٥.

(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج ٢٥، ص ١١٦.

فقد قال الله تعالىٰ في الأمر بالعدل: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِٱلْعَدْلِ﴾[١].

والعدل هو: مساواة بين الناس أو بين أفراد أمة: في تعيين الأشياء لمستحقها، وفي تمكين كل ذي حق من حقه، بدون تأخير، فهو مساواة في استحقاق الأشياء وفي وسائل تمكينها بأيدي أربابها، فالأول هو العدل في تعيين الحقوق، والثاني هو العدل في التنفيذ، وليس العدل في توزيع الأشياء بين الناس سواء بدون استحقاق، وهذا المفهوم يدخل فيه العدالة في تنفيذ العقوبات[٢].

٤- زجر المعتدي:

يعد مقصد الزجر للمعتدي أحد المقاصد التي تعلل الحكمة من شرع العقوبات وتطبيقها وقد استدل وأثبت الطاهر بن عاشور التعليل بهذا المقصد واستدل به بقوله تعالىٰ: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[٣]، فدلت الآية الكريمة علىٰ أن من مقاصد الحدود مع عقوبة الجاني أن يرتدع غيره، وبحضور طائفة من المؤمنين **يتعظ به الحاضرون ويزدجرون** ويشيع الحديث فيه بنقل الحاضر إلىٰ الغائب[٤].

ويتحقق التعليل بمقصد الزجر من عدة أوجه:

أولها: أن في هذا الزجر إصلاح لمجموع الأمة، فالتحقق من إقامة العقاب علىٰ الجناة علىٰ قواعد معلومة يؤيس أهل الدعارة من الإقدام علىٰ إرضاء شياطين

---

(١) سورة النساء، الآية رقم: ٥٨.

(٢) ابن عاشور، التحير والتنوير، مصدر سابق، ج٥، ص٩٤.

(٣) سورة النور، الآية رقم: ٢.

(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج١٨، ص١٥١.

نفوسهم في ارتكاب الجنايات فكل مظهر أثر انزجارًا فهو عقوبة(١).

الثاني: أن الحكمة التشريعية من الزجر من أجل منع الناس من الاقتداء بالجناة(٢).

الثالث: أن الزجر صلاح للفرد لأنه عند معرفته المفسدة التي يتلحق به عند ارتكابه للجريمة فإنه يرتدع ويزدجر حفاظًا علىٰ نفسه ومصلحته الخاصة(٣).

الرابع: تتحقق الحكمة من الزجر بردع أهل العدوان عند الإقدام علىٰ قتل الأنفس إذا علموا أن جزاءهم القتل، فإن الحياة أعز شيء علىٰ الإنسان في الجبلة فلا تعادل عقوبة القتل في الردع والانزجار(٤).

٥- الحد من الثأر الذي كان في الجاهلية:

لقد انتظم أمر العقوبات في الإسلام بعد أن كان في الجاهلية قائم علىٰ الثأر والتعدي والإسراف في القتل، وقد أثبت القرآن الكريم حرمة التعدي والإسراف في القتل وأخذ القصاص من المعتدي وذلك بقوله تعالىٰ: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظۡلُومٗا فَقَدۡ جَعَلۡنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلۡطَٰنٗا فَلَا يُسۡرِف فِّي ٱلۡقَتۡلِۖ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورٗا﴾(٥).

يعرف السرف: الزيادة علىٰ ما يقتضيه الحق، فالسرف في القتل هو أن يقتل غير القاتل(٦)، وهذا هو الثأر الذي كان في الجاهلية فيقوم أهل القتيل بأخذ الثأر من غير

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٥١٨.

(٢) المصدر السابق، ص٥١٨.

(٣) عزوز، علي (٢٠١١م)، مقاصد العقوبة في الشريعة الإسلامية، ص٨، مجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، جامعة حسيبة بن بوعلي بالشلف، العدد٧.

(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٢، ص١٣٦.

(٥) سورة الإسراء، الآية رقم: ٣٣.

(٦) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج١٥، ص٩٤.

القاتل وهذا ما أبطله الإسلام وجعل لأولياء القتيل الحق في أخذ القصاص من القاتل ووقع ضوابط وحدود له وجعل هذه العقوبات قائمة علىٰ أساس العدل، وقد كان في الجاهلية قتل غير القاتل عند العجز عن قتل القاتل فقد كانوا يقتنعون عن العجز عن القاتل بقتل رجل من قبيلة القاتل، وكانوا يتكايلون الدماء، أي يجعلون كليها متفاوتًا بحسب شرف القتيل[(١)].

فلا تكاد تنتهي الثارات والجنايات ولا يستقر حال نظام الأمة، فكان من مقاصد الشريعة أن تتولىٰ هي هذه الترضية وتجعل حدًّا لإبطال الثارات القديمة[(٢)] وقد تبينت الحكمة من العقوبة ودورها في الحد من الثأر بأن فيها تطمين لأولياء القتلىٰ بأن القضاء ينتقم لهم ممن اعتدىٰ علىٰ قتيله[(٣)].

٧- الرحمة الحاصلة لبقية الناس بتطبيق القصاص:

تعلل الشريعة الإسلامية مقصدها من تشريع العقوبات بأن فيها من الرحمة بالناس فالقصاص والحدود مع أن فيها شدة علىٰ الجاني إلا أنها تظهر في طياتها رحمة ببقية الناس[(٤)]، وقد وصف الله تعالىٰ حكم القصاص أن فيه حياة فقد قال الله تعالىٰ: ﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَـٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾[(٥)].

٨- الحكمة من جعل العقوبة في الأبدان:

لقد بين الطاهر بن عاشور بأن الله تعالىٰ قد جعل معظم العقوبات أذىٰ في الأبدان دون غيرها وذلك **لحكمة عظيمة** وهو لأنه الأذىٰ الذي لا يختلف إحساس

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج١٥، ص٩٤.
(٢)ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٥١٦-٥١٧.
(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٢، ص١٣٦.
(٤) المصدر السابق، ج١٧، ص١٩٦.
(٥) سورة البقرة، الآية رقم: ١٧٩.

البشر في التألم منه بخلاف العقوبة في المال فإنها لم تجيء في الشريعة وإنما جاء غرم الضرر[١].

قال الله تعالىٰ: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌۚ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾[٢].

الفرع الثالث: ضوابط التعليل بالمقاصد الخاصة بالعقوبات عند الطاهر بن عاشور:

لقد تبين من خلال استقراء المقاصد الخاصة بالعقوبات عند الطاهر بن عاشور أن العقوبات عند تطبيقها لابد لها من ضابط تضبط هذا المقصد

ومن هذه الضوابط ما يلي:

١- أن تكون تولي تطبيق العقوبات والزواجر من الشريعة وتنفيذه من قبل الحكومة وإلا لم يزدد الناس بدفع الشر إلا شرًّا[٣].

٢- أن يكون التعليل بمقصد الشريعة من العقوبة زجر العموم قائمًا علىٰ العدل، لأن حكمة الشريعة جعلت عقوبة الجاني زجر لغيره فلم تخرج عن العدل في ذلك[٤].

٣- يستلزم من التعليل بمقصد الشريعة من العقوبة أن تكون محققة

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٣٣٨.

(٢) سورة المائدة، الآية رقم: ٤٥.

(٣) المصدر السابق، ص: ٥١٥..

(٤) المصدر السابق، ٥١٨.

للمقصد العام للتشريع وتحوم حول إصلاح حال الأمة في سائر أحوالها(١).

الفرع الرابع: تطبيقات التعليل بالمقاصد الخاصة بالعقوبات عند الطاهر بن عاشور:

١- إقامة حد السرقة:

تعد إقامة حد السرقة من الأحكام الجزئية التي أقرتها الشريعة عقوبة مقدرة علىٰ السارق وقد ثبت تحريم السرقة وجاء الأمر فيها إقامة الحد علىٰ السارق في القرآن الكريم والسنة والنبوية وقد بين القرآن المقاصد الخاصة من إقامة حد السرقة وما فيه من مقاصد عليا، فقد قال الله تعالىٰ: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾(٢).

لقد شرع الله تعالىٰ إقامة حد السرقة وأمر بالقطع علىٰ من قام بالسرقة وأمر بالعدالة في إقامة الحد وقد سرقت المخزومية في زمن رسول الله ﷺ فأمر بقطع يدها وعظم ذلك علىٰ قريش، فقالوا: من يشفع لها عند رسول الله إلا زيد بن حارثة، فلما شفع لها أنكر عليه وقال: أتشفع في حد من حدود الله، وخطب فقال: «إنما أهلك الذين من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه وإذا سرق الضعيف قطعوه، والله لو أن فاطمة سرقت لقطعت يدها»(٣).

وقد دل الحديث الشريف علىٰ أن الله تعالىٰ لم يفرق بين أحد في إقامة الحد

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص٥١٥.

(٢) سورة المائدة، الآية رقم: ٣٨.

(٣) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأنبياء، باب «أحسب أصحاب الكهف والرقيم»، حديث رقم: ٣٢٨٨، ٣/ ١٢٨٢، مسلم، صحيح مسلم، كتاب الحدود، باب قطع السارق الشريف وغيره والنهي عن الشفاعة في الحدود، الحديث رقم: ١٦٨٨، ٣/ ١٣١٥.

وأمر بعدم التهاون في حدود الله تعالىٰ.

فالسرقة: أخذ أحد شيئًا ما يملكه خفية عن مالكه مخرجًا إياه من موضع هو حرز مثله لم يؤذن آخذه بالدخول إليه، أما المسروق: ما له منفعة لا يتسامح الناس في إضاعته[١].

وجه التعليل المقاصدي في إقامة حد السرقة هو أن الله تعالىٰ قد جعل فيها حكمة عظيمة ومعاني جليلة تستخلص من الأمر بالقطع جزاء علىٰ السرقة، وهذا جزاء يقصد منه **الردع وعدم العود**، أي جزاء ليس بانتقام ولكنه **استصلاح**، وضل من حسب القطع **تعويضًا عن المسروق**[٢]، فبإقامة العقوبة علىٰ الجاني يزول من نفسه الخبث الذي بعثه علىٰ الجناية، والذي يظن أن عمل الجناية أرسخه في نفسه إذ صار عمليًّا بعد أن كان نظريا[٣].

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٦، ص١٩١.

(٢) المصدر السابق، ج٦، ص١٩٣.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص: ٥١٦.

الخاتمة

الحمد لله والصلاة والسلام علىٰ أشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد وعلىٰ آله وصحبه أجمعين، وبعد، ،

فقد توصلت الباحثة إلىٰ جملة من النتائج، ومن أهمها:

١ - **أن معنىٰ التعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور:** هو الإثبات والتبيين والإظهار للحِكَم والمعاني العامة والخاصة للشريعة الإسلامية المنصوصة والاجتهادية، وهي غايات الشريعة، ثم الاستدلال بها، والتي اختص بها الطاهر بن عاشور بضوابط مخصوصة في بناء الحكم الشرعي عليها تحقيقًا لمقصود الشارع من شرع الأحكام تحقيقًا للمصالح ودرءًا للمفاسد وفق رؤية تعتمد علىٰ التأصيل ثم التطبيق ضمن الاجتهاد المقاصدي.

٢- أن هناك ضوابط للتعليل المقاصدي العام والخاص عند الطاهر بن عاشور تم استنتاجها من خلال البحث.

٣- ظهر من خلال التعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور أنه يعد أساسَ علم المقاصد، وهو وسيلته التي تضبط عملية الاستدلال بالمقاصد الخاصة والعامة والجزئية، إثباتًا لها مع الاستدلال بها بضوابط مخصوصة تضمن سلامة هذا الاستدلال، وعدم مصادمته للنصوص الشرعية فتكون عملية التعليل المقاصدي منضبطة من حيث إثباتها بمسالكها المؤيدة بالأدلة محاكاة للتعليل بالعلة الشرعية المنضبطة بقواعد مخصوصة في الاجتهاد القياسي.

٤- نص الطاهر بن عاشور علىٰ المقاصد العامة ووسعها بصورة تشمل ثلاثة أقسام تنظم وتضبط المقاصد العامة عنده وقد رتبتها الباحثة مرتبة بصورة تكميلية لصنيعه وهي: المقاصد العامة المتعلقة بأصل التشريع، والمقاصد العامة المتعلقة بالسمات التشريعية العامة الإجمالية، المقاصد العامة المتعلقة بتحقيق المقاصد العامة عن طريق أدوات الاستنباط وآليات الاجتهاد.

٥- نظم الطاهر بن عاشور التعليل بالمقاصد العامة بصورة مبدعة لم تسبقه فيها أحد فقد تميز بتنظيم المقاصد العامة وتقسيمها، إذ ابتكر مقاصد عامة خاصة به، لم يسبق إليها أحد من حيث أنواعها، وتفصيلاتها.

٦- علل الطاهر بن عاشور بالمقاصد العامة والخاصة، ولم ينص علىٰ المقاصد الجزئية، ولكنه مارسها بصورة كبيرة في التحرير والتنوير وكشف المغطىٰ.

٧- نص الطاهر بن عاشور التعليل بالمقاصد الخاصة في المعاملات بين الناس في كتابه «مقاصد الشريعة»، ولم ينص علىٰ المقاصد الخاصة بالعبادات، وقامت الباحثة باستنتاجها من خلال كتابيه التحرير والتنوير وكشف المغطىٰ شرح الموطأ.

٨- يعتبر الطاهر بن عاشور رائد التعليل المقاصدي التطبيقي بكم هائل من التطبيقات الجزئية في كتبه، والتي تحتاج إلىٰ دراسة وتدقيق وإبراز وجه التعليل المقاصدي فيها.

٩- تميز التعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور في إثبات الحكم العامة والخاصة ثم استدل بها بضوابط محددة تحقق غرض المقصد وألا يعود علىٰ أصله بالإبطال.

التوصيات:

توصي الباحثة بـ:

١- فتح باب الدراسات الأصولية بالتعليل المقاصدي لكثير من أئمة الأصول والفقه إحياءً لمناهجهم والاستفادة منها في الاستدلال الأصولي والفقهي.

٢- فتح باب الدراسات التطبيقية في التعليل الخاص والجزئي عند الفقهاء باختلاف مذاهبهم كالتعليل المقاصدي الخاص عند القرافي في الذخيرة، والكاساني في بدائع الصنائع.

٣- فتح باب الدراسات الأصولية في المقارنة بين علماء الأصول والفقه في التعليل المقاصدي.

٤- الاستفادة من التعليل المقاصدي العام والخاص والجزئي بقواعده وضوابطه في المستجدات الفقهية النازلة.

٥- فتح باب الدراسات في القواعد المقاصدية الخاصة والتعليل بها مذهبيًّا ومقارنًا كالعز بن عبد السلام بقواعده المقاصدية والفروق للقرافي.

قائمة المصادر والمراجع

- ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري، «**جامع الأصول في أحاديث الرسول**»، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط - التتمة تحقيق بشير عيون، مكتبة الحلواني - مطبعة الملاح - مكتبة دار البيان.
- ابن الجوزي، أبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد، «**مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب**»، دار ابن خلدون.
- ابن الحاجب، جلال الدين عثمان بن عمرو، «**منتهىٰ الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل**»، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان.
- ابن الخوجة، محمد الحبيب (٢٠٠٤م)، «**شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور**»، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر.
- ابن العربي، القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الاشبيلي المالكي (٢٠٠٣م)، «**أحكام القرآن**»، الطبعة الثالثة، ج٢، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (١٩٩١م)، «**إعلام الموقعين عن رب العالمين**»، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، الطبعة الأولىٰ، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ابن النجار، تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي (١٩٩٧م)، «**شرح الكوكب المنير**»، الطبعة الثانية، مكتبة العبيكان.

- ابن باديس، عبد الحميد محمد الصنهاجي (١٩٩٥م)، «**تفسير ابن باديس**»، الطبعة الأولىٰ، دار الكتب العلمية بيروت- لبنان.
- ابن بدران، عبد القادر(١٩٨١م)، «**المدخل إلىٰ مذهب الإمام أحمد بن حنبل**»، الطبعة الثانية، بيروت، مؤسسة الرسالة.
- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي، «**المحلىٰ بالآثار**»، دار الفكر – بيروت.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (١٩٩٨م)، «**المقدمات والممهدات**»، تحقيق: الدكتور محمد حجي، الطبعة الأولىٰ، ج٢، دار الغرب الإسلامي، بيروت – لبنان.
- ابن شبه، عمر بن شبة (واسمه زيد) بن عبيدة بن ريطة النميري البصري، أبو زيد (١٣٩٩هـ)، «**تاريخ المدينة**»، تحقيق: فهيم محمد شلتوت.
- ابن عاشور، محمد الطاهر (١٣٤١هـ)، «**حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات التنقيح**»، الطبعة الأولىٰ، مطبعة النهضة – تونس.
- ابن عاشور، محمد الطاهر (١٤٢٨هـ)، «**كشف المغطىٰ من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطا**»، تحقيق: طه بن علي بوسريح التونسي، الطبعة الثانية، دار سحنون للنشر والتوزيع - دار السلام للطباعة والنشر.
- ابن عاشور، محمد الطاهر (١٩٨٤م)، «**التحرير والتنوير «تحرير المعنىٰ السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد**»، الدار التونسية للنشر – تونس.
- ابن عاشور، محمد الطاهر (٢٠٠١م)، «**مقاصد الشريعة الإسلامية**»، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، الطبعة الثانية، دار النفائس.
- ابن عاشور، محمد الطاهر (٢٠٠٧م)، «**النظر الفسيح عند مضائق الأنظار في**

الجامع الصحيح»، الطبعة الأولىٰ، دار سحنون للنشر والتوزيع - دار السلام للطباعة والنشر.

- ابن عاشور، محمد الطاهر، «**جمهرة مقالات ورسائل الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور**»، جمعها وقرأها ووثقها: محمد الطاهر الميساوي، الطبعة الأولىٰ، ج٢، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن.
- ابن عاشور، محمد الطاهر، «**أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**»، الطبعة الثانية، الشركة التونسية للتوزيع- تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب- الجزائر.
- ابن عساكر، ثقة الدين، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله (٢٠٠٠م)، «**معجم ابن عساكر (معجم الشيوخ)**»، المحقق: الدكتورة وفاء تقي الدين، الطبعة الأولىٰ، دار البشائر – دمشق.
- ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (١٩٧٩م)، «**مقاييس اللغة**»، المحقق: عبد السلام محمد هارون، ج٤، دار الفكر.
- ابن فرحون، إبراهيم بن علي بن محمد، برهان الدين اليعمري (١٩٨٦م)، «**تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام**»، الطبعة الأولىٰ، ج١، مكتبة الكليات الأزهرية.
- ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة الجماعيلي (٢٠٠٢م)، «**روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه**»، الطبعة الثانية، مؤسسة الريّان للطباعة والنشر والتوزيع.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (٢٠٠٩م)، «**مسند الفاروق أمير المؤمنين أبي حفص عمر بن الخطاب** رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ **وأقواله علىٰ أبواب العلم**»، الطبعة الأولىٰ، دار الفلاح، الفيوم – مصر.

- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (١٤١٩م)، «**تفسير ابن كثير**»، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، الطبعة الأولىٰ، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون – بيروت.
- ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجة القزويني (٢٠٠٩م)، «**سنن ابن ماجه**»، المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد - محمَّد كامل قره بللي - عَبد اللّطيف حرز الله، الطبعة الأولىٰ، دار الرسالة العالمية.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين الأنصاري الرويفعي (١٤١٤هـ)، «**لسان العرب**»، الطبعة الثالثة، دار الصادر، بيروت – لبنان.
- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري، «**البحر الرائق شرح كنز الدقائق**»، الطبعة الثانية، ج٨، دار الكتاب الإسلامي.
- أبو الحبيب سعدي (١٩٨٨م)، «**القاموس الفقهي**»، الطبعة الثانية، دار الفكر، دمشق – سورية.
- أبو الحسن البصري، محمد بن علي الطيب البَصْري المعتزلي (١٤٠٣هـ)، «**المعتمد في أصول الفقه**»، الطبعة الأولىٰ، ج٢، دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان.
- أبو العينين، بدران، «**أدلة التشريع المتعارضة ووجوه الترجيح بينها**»، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية.
- أبو داوود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني، «**سنن أبي داوود**»، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا – بيروت.
- أبو زهرة، محمد (١٩٩٨م)، الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، دار الفكر العربي.

- أبو طالب، عمر بن علي محمد، «التعليل بالحكمة عند الأصوليين وأثره في الفقه الإسلامي»، جامعة الملك خالد، أبها.

- أبو مؤنس، رائد (٢٠٠٧م)، «منهج التعليل بالحكمة وأثره في التشريع الإسلامي»، الطبعة الأولىٰ، المعهد العالي للفكر الإسلامي – أمريكا.

- الأحمر، المختار، «سؤال العلاقة بين الفطرة والشريعة قراءة معرفية»، مجلة الإسلام في آسيا، الجامعة الإسلامية العالمية، مجلد ١٥، العدد ١.

- الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي الشافعيّ، أبو محمد، جمال الدين (١٩٩٩م)، «نهاية السول شرح منهاج الوصول»، الطبعة الأولىٰ، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.

- اشطيبه، جمال (٢٠٢١م)، قيم الفطرة: مفهومها ووظيفتها، «مجلة البلاغ الحضاري»، عدد: ١١.

- الأصفهاني، محمود بن عبد الرحمن أبي القاسم ابن أحمد بن محمد، أبو الثناء، شمس الدين (١٩٨٦م)، «بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب»، المحقق: محمد مظهر بقا، الطبعة الأولىٰ، دار المدني – السعودية.

- آغا، خلوق ضيف الله محمد(٢٠١٣م)، دور الاجتهاد المقاصدي في ضبط فهم النص الشرعي واستنباط الأحكام منه، «مجلة آفاق» علمية دورية نصف سنوية محكمة تصدر عن المركز الجامعي لتامنغست – الجزائر مجلة آفاق علمية ١٢١ العدد الثامن.

- الآمدي، علي بن محمد (١٤٠٢هـ)، «الإحكام في أصول الأحكام»، الطبعة الثانية، المكتب الإسلامي، دمشق – بيروت.

- الإيجي، العلامة القاضي عضد الدين عبد الرحمن (٢٠٠٤م)، «شرح العضد علىٰ

مختصر ابن الحاجب»، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، الطبعة الأولىٰ، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان.

- البخاري، أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة ابن بردزبه البخاري الجعفي (١٩٩٣م)، «**صحيح البخاري**»، تحقيق: د. مصطفىٰ ديب البغا، الطبعة الخامسة، دار ابن كثير، دار اليمامة – دمشق.
- البخاري، عبد العزيز بن أحمد بن محمد علاء الدين البخاري الحنفي، «**كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**»، دار الكتاب الإسلامي.
- البخاري، علاء الدين، عبد العزيز بن أحمد البخاري (١٨٩٠م)، «**كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**»، الطبعة الأولىٰ، دار الكتاب الإسلامي، الكتاب العربي.
- البخاري، محمد بن إسماعيل(١٣٧٩هـ)، «**الأدب المفرد**»، الطبعة الثانية، باب حسن الخلق، المطبعة السلفية ومكتبتها – القاهرة.
- البخاري، محمد بن إسماعيل (١٣٧٩هـ)، «**الأدب المفرد**»، الطبعة الثانية، المطبعة السلفية ومكتبتها - القاهرة.
- البدوي يوسف محمد أحمد (٢٠٠٠م)، «**مقاصد الشرعية عند ابن تيمية**»، الطبعة الأولىٰ، دار النفائس للنشر والتوزيع.
- البعلي، محمد بن علي بن محمد الحنبلي (٢٠١٩م)، «**شفاء العليل في اختصار إبطال التحليل لشيخ الإسلام ابن تيمية**»، الطبعة الثالثة، دار عطاءات العلم، الرياض - دار ابن حزم بيروت.
- بني كنانة، أشرف محمد عقلة، «**الأدلة الاستئناسية عند الأصوليين**»، الطبعة الأولىٰ، دار النفائس للنشر والتوزيع، عمان، الأردن.

- البهوتي، منصور بن يونس الحنبلي (٢٠٠٨م)، «**كشاف القناع**»، تحقيق وتخريج وتوثيق: لجنة متخصصة في وزارة العدل، الطبعة الأولىٰ، وزارة العدل في المملكة العربية السعودية.

- البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس (١٤١٤هـ)، «**شرح منتهىٰ الإرادات**»، الطبعة الأولىٰ، عالم الكتب، بيروت.

- التبريزي، محمد بن عبد الله الخطيب (١٩٨٥م)، «**مشكاة المصابيح**»، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، الطبعة الثالثة، المكتب الإسلامي – بيروت.

- الترمذي، أبو عيسىٰ محمد بن عيسىٰ (١٩٩٦م)، «**سنن الترمذي**»، تحقيق: بشار عواد معروف، الطبعة الأولىٰ، دار الغرب الإسلامي – بيروت.

- التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر الشافعي، «**شرح التلويح علىٰ التوضيح**»، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.

- التهانوي، محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمّد صابر الفاروقي الحنفي (١٩٩٦م)، «**كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**»، الطبعة الأولىٰ، مكتبة لبنان ناشرون – بيروت.

- توفيق، وفاء(٢٠١٨م)، «**التعليل المقاصدي دراسة في أحكام الأسرة عند مفسري الغرب الإسلامي**»، دار إفريقيا الشرق، المغرب.

- الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف، (١٩٨٣م)، «**التعريفات**»، الطبعة الأولىٰ، ج١، ص٦١، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان.

- الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي الحنفي (١٩٩٤م)، «**الفصول في الأصول**»، الطبعة الثانية، وزارة الأوقاف الكويتية.

- جغيم، نعمان (٢٠١٤م)، «**طرق الكشف عن مقاصد الشارع**»، الطبعة الأولىٰ، دار

النفائس للنشر والتوزيع – الأردن.
- الجندي، محمد الشحات، «**التجديد في المقاصد**»، أبحاث ووقائع المؤتمر العام الثاني والعشرين.
- الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (١٩٨٥م)، «**سير أعلام النبلاء**»، الطبعة الثالثة، مؤسسة الرسالة.
- الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (١٩٩٧م)، «**البرهان في أصول الفقه**»، الطبعة الأولىٰ، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
- الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمي (٢٠٠٧م)، «**نهاية المطلب في دراية المذهب**»، الطبعة الأولىٰ، دار المنهاج.
- الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري(١٩٩٠م)، «**المستدرك علىٰ الصحيحين**»، الطبعة الأولىٰ، دار الكتب العلمية – بيروت.
- حرز الله، عبد القادر(٢٠٠٥م)، «**التعليل المقاصدي لأحكام الفساد والبطلان في التصرفات الشريعة وأثره الفقهي**»، الطبعة الأولىٰ، دار الرشد للنشر والتوزيع.
- الحسني، إسماعيل (١٩٩٥م)، «**نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور**»، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- الحسين، الدكتور وليد بن علي (٢٠٠٩م)، «**اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي**»، الطبعة الثالثة، دار التدمرية، الرياض.
- حسين، محمد (٢٠٠٥م)، «**التنظير المقاصدي عند الإمام محمد الطاهر ابن**

عاشور في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية»، رسالة دكتوراه في العلوم الإسلامية، الفقه وأصوله، جامعة الجزائر.

- حمريط، رضوان، «التعليل بالقواعد المقاصدية وأثره في المعاملات المالية»، رسالة ماجستير في العلوم الإسلامية، جامعة الشهيد حمه لخضر.

- الحموي، أحمد بن محمد مكي، أبو العباس، شهاب الدين الحسيني الحنفي (١٩٨٥م)، «غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر»، الطبعة الأولىٰ، دار الكتب العلمية، بيروت.

- حميتو، يوسف، «أصل اعتبار المآل في البحث الفقهي»، دراسة في فتاوىٰ المعاملات المالكية، الطبعة الثانية، مركز الموطأ، الرياض.

- حنبل، الإمام أحمد (٢٠٠١م)، «مسند الإمام أحمد بن حنبل»، الطبعة الأولىٰ، مؤسسة الرسالة.

- الخديري، الطاهر الأزهر (٢٠٠٤م)، «التعليل بالقواعد وأثره في الفقه عند المالكية دراسة نظرية تطبيقية»، رسالة دكتوراه في الفقه وأصوله، الجامعة الأردنية.

- خضير، أحمد (١٩٩٩م)، «أسلوب التعليل في اللغة العربية»، الطبعة الأولىٰ، رسالة ماجستير، الجامعة المستنصرية، بغداد- العراق.

- خلاف، عبد الوهاب (١٩٩٣م)، «مصادر التشريع الإسلامي»، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت.

- الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي (٢٠٠٤م)، «سنن الدارقطني»، الطبعة الأولىٰ، مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان.

- الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل(٢٠٠٠م)، «سنن

الدارمي»، تحقيق حسين سليم أسد الداراني، الطبعة الأولىٰ، دار المغني للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية.

- داوود، هايل عبد الحفيظ، برلنت، سلغريوفا (٢٠٠٨م)، الوازع مفهومه ومكانته وأثره في تحقيق نفوذ الشريعة، **«مجلة الدراسات للعلوم الشريعة والقانون»**، المجلد: ٣٥، عدد: ٢، ص: ٢.
- الدريني، فتحي (١٩٦٧م)، **«نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي»**، الطبعة الأولىٰ، مؤسسة الرسالة.
- دغمان، سعيدة، عبيد، حياة (٢٠٢٢م)، التعليل المقاصدي عند الشاطبي، **«مجلة الشهاب»**، جامعة الشهيد حمه لخضر الوادي – معهد العلوم الإسلامية، مجلد ٨.
- دكوري، محمد دمبي (١٤٢٠)، **«القطعية من الأدلة الأربعة»**، الطبعة الأولىٰ، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية.
- الدميري، كمال الدين محمد بن موسىٰ بن عيسىٰ (٢٠٠٤م)، **«النجم الوهاج في شرح المنهاج»**، الطبعة الأولىٰ، ج١١، دار المنهاج.
- دُوزِي رينهارت بيتر آن (٢٠٠٠م)، **«تكملة المعاجم العربية»**، الطبعة الأولىٰ، وزارة الثقافة والإعلام، الجمهورية العراقية.
- الذهبي، أبو عبد الله محمّد بن أحمد بن عُثمان الذّهَبيّ الشَّافعيّ (٢٠٠١م)، **«المهذب في اختصار السنن الكبير»**، الطبعة الأولىٰ، تحقيق: دار المشكاة للبحث العلمِي، بإشراف أبي تَميم يَاسر بن إبراهيم، دار الوطن للنشر.
- الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي (الملقب بفخر الدين الرازي) (١٩٩٧م)، **«المحصول»**، دراسة وتحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني، الطبعة الثالثة، مؤسسة الرسالة.

- الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي (١٩٩٩م)، «**مختار الصحاح**»، المحقق: يوسف الشيخ محمد، الطبعة: الخامسة، المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت - صيدا.

- مصطفىٰ، إبراهيم، الزيات، أحمد، عبد القادر، حامد، النجا، محمد، «**المعجم الوسيط**»، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، دار الدعوة.

- رزيوا، جميل يوسف (٢٠١٥م)، تطبيقات حفظ المقاصد الضرورية في خلافة عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، «**مجلة البحوث والدراسات الشرعية**»، مجلد: ٥، العدد: ٤٨.

- الريسوني أحمد (٢٠١٤م)، «**محاضرات في مقاصد الشريعة**»، الطبعة الثالثة، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة- مصر.

- الريسوني، أحمد (١٩٩٥م)، «**نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**»، الطبعة الثالثة، المعهد العالي للفكر الإسلامي.

- الريسوني، «**التجديد الأصولي نحو صياغة جديدة لعلم أصول الفقه**»، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

- الريسوني، قطب (٢٠٢٣م)، ضوابط إعمال المقاصد الشرعية في توجيه المعاملات المالية المعاصرة، «**مؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي**»، الدورة الخامسة والعشرون.

- الزحيلي، محمد (١٩٩٢م)، «**العز بن عبد السلام سلطان العلماء**»، الطبعة الأولىٰ، دار القلم، دمشق.

- الزرقا، مصطفىٰ أحمد (٢٠٠٤م)، «**المدخل الفقهي العام**»، الطبعة الثانية، ج١، دار القلم للطباعة والنشر- دمشق.

- الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر (١٩٩٤م)، «**البحر**

المحيط في أصول الفقه»، الطبعة الأولىٰ، دار الكتبي.
- الزيلعي، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد الزيلعي (١٩٩٧م)، **«نصب الراية لأحاديث الهداية مع حاشيته بغية الألمعي في تخريج الزيلعي»**، المحقق: محمد عوامة، الطبعة الأولىٰ، مؤسسة الريان للطباعة والنشر - بيروت -لبنان/ دار القبلة للثقافة الإسلامية- جدة — السعودية.
- السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين (١٤١٣هـ)، **«طبقات الشافعي الكبرىٰ»**، الطبعة الثانية، دار هجر للطباعة والنشر.
- السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي (١٩٩١م)، **«الأشباه والنظائر»**، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود - علي محمد معوضا، الطبعة الأولىٰ، دار الكتب العلمية، بيروت.
- السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي، **«المبسوط»**، مطبعة السعادة — مصر، صوّرَتها: دار المعرفة - بيروت، لبنان.
- السقاف، علوي بن عبد القادر، **«تخريج أحاديث وآثار كتاب في ظلال القرآن لسيد قطب رَحِمَهُ ٱللَّهُ»**، الطبعة الثانية، دار الهجرة للنشر والتوزيع.
- السقاف، علوي بن عبد القادر، الدرر السنية، موسوعة الأخلاق، موقع علىٰ الشبكة العنكبوتية.
- السلمي، عياض بن نامي (٢٠٠٥م)، **«أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله»**، الطبعة الأولىٰ، دار التدمرية، الرياض - المملكة العربية السعودية.
- السنوسي، عبد الرحمن بن معمر (١٤٢٤هـ)، **«اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات»**، الطبعة الأولىٰ، دار الجوزي.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (٢٠٠٤م)، **«معجم مقاليد العلوم**

في الحدود والرسوم»، المحقق: أ.د محمد إبراهيم عبادة، الطبعة الأولىٰ، مكتبة الآداب، القاهرة - مصر.

- الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس (١٩٤٠م)، «**الرسالة**»، الطبعة الأولىٰ، مكتبة الحلبي، مصر.

- شبير، محمد عثمان(٢٠٠٧م)، «**القواعد الكلية والضوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية**»، الطبعة الثانية، دار النفائس - عمان.

- شلبي، محمد مصطفىٰ، «**تعليل الأحكام عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطويرها**»، دار النهضة العربية، بيروت – لبنان.

- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليمني (١٩٩٩م)، «**إرشاد الفحول إلىٰ تحقيق الحق من علم الأصول**»، الطبعة الأولىٰ، الكتاب العربي.

- الشيرازي، أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف (٢٠٠٣م)، «**اللمع في أصول الفقه**»، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية.

- «**صحيح الكتب التسعة وزوائده**»، تصنيف: هشام محمد صلاح الدين أبو خضره، هشام محمد نصر مقداد، محمود السيد عثمان (٢٠١٩م)، الطبعة الثانية، مكتبة الإيمان للطباعة والنشر والتوزيع، الجيزة – مصر.

- الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني (١٩٨٠م)، «**المصنف**»، المحقق: حبيب الرحمن الأعظمي، الطبعة الثانية، المجلس العلمي- الهند، توزيع المكتب الإسلامي – بيروت.

- الصنعاني، محمد بن إسماعيل الأمير اليمني (١٩٩٧م)، «**سبل السلام شرح بلوغ المرام**»، الطبعة الخامسة، دار الحديث، القاهرة - مصر.

- الضياء، أبو أحمد محمد عبد الله الأعظمي (٢٠١٦م)، «**الجامع الكامل في الحديث**

الصحيح الشامل المرتب علىٰ أبواب الفقه»، الطبعة الأولىٰ، دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية.

- الطباع، إياد خالد (٢٠٠٥م)، «محمد الطاهر بن عاشور علامة الفقه وأصوله والتفسير وعلومه»، الطبعة الأولىٰ، دار القلم، دمشق.
- الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي (١٩٩٥م)، «المعجم الأوسط»، دار الحرمين — القاهرة.
- الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، «المعجم الكبير»، الطبعة الثانية، مكتبة ابن تيمية- القاهرة.
- الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري (١٤١٥هـ)، «شرح مشكل الآثار»، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، الطبعة الأولىٰ، مؤسسة الرسالة.
- الطوفي، سليمان بن عبد القوي بن الكريم الصرصري (١٩٨٧م)، «شرح مختصر الروضة»، الطبعة الأولىٰ، مؤسسة الرسالة.
- العالم، يوسف (١٩٩٤م)، «المقاصد العامة للشريعة الإسلامية»، الطبعة الثانية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- عبد الحليم، جيهان الطاهر محمد، «ضوابط التجديد في الفقه الإسلامي»، مجلة الجاملة الأسمرية، المجلد ٣٢، العدد الأول.
- عبد القادر، المبروك عون سالم (٢٠١٧م)، البعد المقاصدي من خلال كفارة اليمين، «مجلة العلوم الشريعة والقانونية»، جامعة المرقب، كلية القانون، عدد١ .
- عبيد، فؤاد (٢٠٠٩م)، «الاجتهاد المقاصدي عند الإمام أبي الوليد الباجي»، رسالة دكتوراه، إشراف الدكتور صالح بوبشيش، جامعة الحاج خضر بالجزائر..

- العز بن عبد السلام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، الملقب بسلطان العلماء (١٩٩١ م)، «**قواعد الأحكام في مصالح الأنام**»، ج١، مكتبة الكليات الأزهرية – القاهرة.
- عزوز، علي (٢٠١١م)، «**مقاصد العقوبة في الشريعة الإسلامية**»، مجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، جامعة حسيبة بن بوعلي بالشلف، العدد٧.
- العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (١٩٨٩م)، «**التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير**»، الطبعة الأولىٰ، دار الكتب العلمية.
- العطار، حسن بن محمد بن محمد الشافعي، «**حاشية العطار علىٰ شرح الجلال المحلىٰ علىٰ جمع الجوامع**»، دار الكتب العلمية.
- العلمي، عبد الحميد (٢٠٠١م)، «**منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي**»، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب.
- عماري، بدر الدين بن أحمد (٢٠٢٠م)، «**مدارك الأحكام بين التعليل والتقصيد عند الأصوليين**»، مجلة المدونة، مجمع الفقه الإسلامي – الهند، السنة السابعة.
- عمر، أحمد مختار عبد الحميد (٢٠٠٨م)، «**معجم اللغة العربية المعاصرة**»، الطبعة الأولىٰ، عالم الكتب.
- الغالي، بلقاسم (١٩٩٦م)، «**شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر ابن عاشور حياته وآثاره**»، الطبعة الأولىٰ، دار ابن حزم.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (١٩٧١م)، «**شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل**»، المحقق: د. حمد الكبيسي، أصل التحقيق: رسالة دكتوراة، الطبعة الأولىٰ، مطبعة الإرشاد – بغداد.

- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (١٩٩٣م)، «**المستصفىٰ**»، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، الطبعة الأولىٰ، دار الكتب العلمية.
- الغلاييني، مصطفىٰ (١٩٩٣م)، «**جامع الدروس العربية**»، المكتبة العصرية.
- الفاسي، علال، «**مقاصد الشريعة ومكارمها**»، دار الغرب الإسلامي، تونس.
- فافا، سعيد (٢٠٢٢م)، التعليل المقاصدي وأثره في توجيه الأحكام الشرعية، «**مجلة ريحان للنشر العلمي**»، العدد ٢، مركز فكر للدراسات والتطوير.
- فرات، محمد إسماعيل، أضواء علىٰ حرية المرأة في عقد النكاح، «**مجلة العلوم القانونية والاقتصادية**»، جامعة عين شمس - كلية الحقوق، مجلد ٣٣، العدد: ١.
- فوزي، أبو بكر بن محمد (٢٠٠٧م)، «**الحكم من المعاملات والمواريث والنكاح والأطعمة في القرآن**» الكريم، تحقيق: عبد الله بن محمد الأمين الشنقيطي، الطبعة الأولىٰ، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة.
- الفيومي، أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبو العباس، «**المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**»، المكتبة العلمية – بيروت.
- قراط، نور الدين (٢٠٠٩م)، التعليل المقاصدي في القرآن الكريم، «**الرابطة المحمدية للعلماء**»، العدد ٣٠-٣١.
- القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي (١٩٧٣م)، «**شرح تنقيح الفصول**»، المحقق: طه عبد الرؤوف سعد، الطبعة الأولىٰ، شركة الطباعة الفنية المتحدة.
- القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي، (١٩٩٤م)، «**الذخيرة**»، الطبعة الأولىٰ، دار الغرب الإسلامي - بيروت.

- قراوي، بثينة، الرؤية المقاصدية عند الطاهر ابن عاشور من خلال كتابه «مقاصد الشريعة الإسلامية»، **«مجلة أصول الدين»**.

- القرضاوي، يوسف (٢٠٠٨م)، **«دراسة في فقه مقاصد الشريعة»**، الطبعة الثالثة، دار الشروق، القاهرة- مصر.

- الكاساني، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود الكاساني الحنفي (١٣٢٨هـ)، **«بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع»**، الطبعة الأولىٰ، الأجزاء ١-٢: مطبعة شركة المطبوعات العلمية بمصر، الأجزاء ٣-٧: مطبعة الجمالية بمصر، وصَوّرتْها: دار الكتب العلمية.

- الكفوي، أيوب بن موسىٰ الحسيني القريمي، أبو البقاء الحنفي، **«الكليات»**، المحقق: عدنان درويش - محمد المصري، مؤسسة الرسالة - بيروت.

- كليب، عمر(٢٠٢٠م)، القواعد المقاصدية وعلاقتها بالقواعد الأصولية، **«مجلة الدراسات الإسلامية والفكر للبحوث التخصصية»**، المجلد ٦، العدد ٣.

- الكيلاني، عبد الرحمن إبراهيم زيد، الحديد، هند محمد، صالح، ستي فاطمة، أحكام الشريعة للرضاع في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية، **«المجلة العالمية للدراسات الحضارية والعلوم الإنسانية»**.

- الكيلاني، عبد الرحمن إبراهيم (٢٠٠٠م)، **«قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي»**، الطبعة الأولىٰ، دار الفكر، سوريا- دمشق.

- المازري، أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر التميمي المالكي (١٩٨٨م)، **«المعلم بفوائد مسلم»**، تحقيق: فضيلة الشيخ محمد الشاذلي النيفر، الطبعة الثانية، الدار التونسية للنشر.

- المازري، أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر التَّمِيمي المالكي (٢٠٠٨م)،

«**شرح التلقين**»، المحقق: سماحة الشيخ محمَّد المختار السّلامي، الطبعة الأولىٰ، ج٢، دار الغرب الإسلامي.

- مالك، مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني، «**الموطأ**»، تعليق وتحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، المكتبة العلمية.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، «**الأحكام السلطانية**»، دار الحديث - القاهرة.
- محفوظ، محمد (١٩٨٤م)، «**تراجم المؤلفين التونسيين**»، الطبعة الأولىٰ، دار الغرب الإسلامي بيروت- لبنان.
- محيي الدين النووي، وابن رجب الحنبلي، «**الأربعون النووية مع زيادات ابن رجب**»، تحقيق: الشربيني بن فايق الشربيني، راجعها وقدم لها: مصطفىٰ بن العدوي.
- مختار، أحمد وفاق (٢٠١٣م)، «**مقاصد الشريعة عند الإمام الشافعي**»، الطبعة الأولىٰ، دار السلام، القاهرة.
- المراغي، أحمد بن مصطفىٰ (١٩٤٦م)، «**تفسير المراغي**»، الطبعة الأولىٰ، شركة مكتبة ومطبعة مصطفىٰ البابي الحلبي وأولاده بمصر.
- المرداوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي الدمشقي الصالحي الحنبلي (٢٠٠٠م)، «**التحبير شرح التحبير**»، الطبعة الأولىٰ، مكتبة الرشد - السعودية، الرياض.
- المرعشلي، محمد عبد الرحمن، «**التجديد في الفقه الإسلامي طرائقه وضوابطه**»، جمعية المسلم المعاصر، مجلد ٢٨، عدد ١١٠.
- مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (١٩٩٥م)،

«**صحيح مسلم**»، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة عيسىٰ البابي الحلبي وشركاه، القاهرة.

- المُطَرِّزِيّ، ناصر بن عبد السيد أبىٰ المكارم ابن علىٰ، أبو الفتح، برهان الدين الخوارزمي، «**المغرب في ترتيب المعرب**»، دار الكتاب العربي.
- المظهري، محمد ثناء الله، «**تفسير المظهري**»، تحقيق: غلام نبي التونسي، مكتبة الرشدية – الباكستان.
- المقرن، محمد بن سعد بن محمد، سد الذرائع وعلاقتها بمقاصد الشريعة، «**مجلة وزارة العدل**»، المجلد ١١، العدد ٤١.
- المقري، أبو عبد الله محمد بن محمد بن أحمد، «**القواعد**»، تحقيق: أحمد بن عبدالله بن حميد، الطبعة الأولىٰ، مركز إحياء التراث الإسلامي – السعودية.
- منصور، حنين محمد خالد (٢٠٢١م)، «**الاستحسان في أحكام الزكاة وتطبيقاته الاجتهادية المعاصرة دراسة أصولية مقاصدية**»، مكتبة الإمام الذهبي.
- منصور، محمد خالد، المقاصد التحسينية وتطبيقاتها في كتاب الطهارة من كتاب منار السبيل لابن الضويان الحسني، «**مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية**»، جامعة الكويت، مجلد ٣٦، العدد ١٢٧.
- النجار، عبد المجيد، (٢٠٠٦م)، «**مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة**»، الطبعة الأولىٰ، دار الغرب الإسلامي.
- النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب (١٩٣٠م)، «**سنن النسائي**»، الطبعة الأولىٰ، المكتبة التجارية الكبرىٰ – القاهرة.
- همام، محمد (٢٠٠٩م)، نقد مقصد الحرية في فكر محمد الطاهر ابن عاشور، بحث المؤتمر الدولي حول الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وقضايا الإصلاح

والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، «**المعهد العالمي للفكر الإسلامي وجامعة محمد الخامس**».

- الهندي، صفي الدين محمد بن عبد الرحيم الأرموي (١٩٩٦م)، «**نهاية الوصول في دراية الأصول**»، الطبعة الأولىٰ، المكتبة التجارية بمكة المكرمة.
- الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي، النيسابوري، الشافعي (١٤٣٠هـ)، «**التفسير البسيط**»، الطبعة الأولىٰ، عمادة البحث العلمي - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
- اليزيد، إبراهيم (٢٠١٤م)، «**التعليل بالحكمة عند الأصوليين وأثره في الفروق الفقهية**»، رسالة ماجستير في أصول الفقه، جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا، الخرطوم – السودان.
- اليوبي، محمد بن سعد(١٩٩٨ م)، «**مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية**»، الطبعة الأولىٰ، دار الهجرة للنشر والتوزيع.
- اليوسف، عبد الرحمن بن عبد الخالق (١٩٨٨م)، «**الزواج في ظل الإسلام**»، الطبعة الثالثة، الدار السلفية، الكويت.

السيرة الذاتية

Personal Information		البيانات الشخصية				
Name	Yasmeen mohammad khalid Mansour		ياسمين محمد خالد منصور			الاسم الرباعي
Nationality	Jordanian		أردنية			الجنسية
Birth date	28/12/1996		١٩٩٦/١٢/٢٨			تاريخ الميلاد
Birth place	Amman		عمان			مكان الميلاد
Marital Status	Married		متزوجة			الحالة الاجتماعية
Education	Major	Year	النسبة Grade	السنة	التخصص	المؤهلات العلمية
		2014	87%	٢٠١٤	الفرع الأدبي	ثانوية عامة
Bachelor's	Islamic jurisprudence	2018	3.47 جيد جداً مرتفع	٢٠١٨	شريعة / فقه وأصوله، الجامعة الأردنية	بكالوريوس
Master The title of	Islamic jurispru	2020	3.88 امتياز	٢٠٢٠	شريعة / فقه وأصوله /	ماجستير عنوان الرسالة:

the thesis: (COMPAIONS STATEMENT REGARDING MATTERS UNRELATED TO REASONING JURISTIC PRACTICAL STUDY)	dence				الجامعة الأردنية	(قول الصحابي فيما لا مجال للرأي فيه دراسة أصولية تطبيقية)
Objective Based Justification according to al_Tahir bin Ashor an Usuli applied study	Islamic jurisprudence	2023	93% امتياز	٢٠٢٣	شريعة/ فقه وأصوله / جامعة العلوم الإسلامية العالمية	دكتوراه فقه وأصوله عنوان الرسالة (التعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور دراسة أصولية تطبيقية)

Academic Courses	الدورات الأكاديمية	
جبل الحسين- عمان	أكاديمية مستشارون متميزون	دورة لغة انجليزية (٣مستويات)
عمان- الأردن	أكاديمية نيفادا	دورة Icdl

<table>
<tr><th colspan="2">الإجازات</th></tr>
<tr><td>إجازة في حفظ وتلاوة القرآن الكريم</td><td>من الأستاذ الدكتور محمد خالد منصور عن شيخه الشيخ محمد تميم الزعبي شيخ مقارئ حمص</td></tr>
<tr><th colspan="2">الخبرات العلمية</th></tr>
<tr><td colspan="2">إلقاء ندوة بعنوان: قول الصحابي فيما لا مجال للرأي فيه دراسة أصولية تطبيقية - نادي الإقتصاد الإسلامي- كلية الشريعة- جامعة الكويت</td></tr>
<tr><td colspan="2">معلمة تلاوة وتجويد في مركز الإشراق القرآني- ٢٠١٨م.</td></tr>
<tr><th>الكتب والأبحاث المنشورة</th><th>Books and researches was published</th></tr>
<tr><td>كتاب قول الصحابي فيما لا مجال للرأي فيه
دراسة أصولية تطبيقية
(أصل الكتاب رسالة ماجستير في قسم الفقه وأصوله بالجامعة الأردنية - مكتبة الإمام الذهبي، الكويت -مكتبة التراث الذهبي، الرياض- الطبعة الأولى ١٤٤٢هـ - ٢٠٢١م)</td><td>COMPAIONS STATEMENT REGARDING MATTERS UNRELATED TO REASONING JURISTIC PRACTICAL STUDY</td></tr>
<tr><td>كتاب أبحاث معاصرة في الفقه الإسلامي، دراسات مقارنة (٤)، مكتبة الإمام الذهبي، الكويت- الطبعة الأولى.</td><td></td></tr>
<tr><td>كتاب التعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور
دراسة أصولية تطبيقية
(أصل الكتاب رسالة دكتوراه في قسم الفقه وأصوله بجامعة العلوم الإسلامية العالمية - مكتبة الإمام الذهبي، الكويت - مكتبة التراث الذهبي، الرياض- الطبعة الأولى ١٤٤٤هـ - ٢٠٢٣م)</td><td>Objective Based Justification according to al_Tahir bin Ashor an Usuli applied study</td></tr>
<tr><td>بحث منشور بعنوان
(المشاركة السياسية للأقليات المسلمة في ضوء التعليل المقاصدي عند الطاهر بن عاشور)</td><td>مجلة الميزان للدراسات الإسلامية والقانونية/ جامعة العلوم الإسلامية العالمية
مجلة علمية عالمية
٢٠٢٢/٦/٣٠</td></tr>
</table>

أبحاث تحت النشر
المعيار الذاتي في نظرية التعسف وتطبيقاته في القانون المدني الأردني
رهن الدين في الفقه الإسلامي مقارنا بالقانون المدني الأردني
التعارض في مقاصد الشريعة الإسلامية وتطبيقاتها في المسائل الطبية المعاصرة
تناقض الدعوى القضائية في الفقه الإسلامي
التورق المصرفي بالأسهم
مقاصد أحكام غير المسلمين عند الطاهر بن عاشور
الوقف الضائع والمغصوب دراسة فقهية

Contact Information		معلومات للتواصل	
E-mail	yasmeem.mansour1332@gmail.com		البريد الالكتروني
Tel.	+97450287581/+962791518651		التلفون
Address	Doha-Qatar	الدوحة- قطر	العنوان

Abstract

Objective Based Justification according to Al-Tahir bin Ashor an Usuli applied study

Prepared by

Yasmeen Mohammad Khaled Mansour

Supervisor

Prof. Dr. Khalouq al-Agha

This study dealt with an applied fundamentalist topic, which is the purposeful reasoning of Al-Taher bin Ashour, which is an applied fundamental study. The problem of the study was identifying the title concept of purposeful reasoning of Tahir Ibn Ashour , evidence , principles, its general controls, and its relationship to Shari'a purposes , in addition to get evidence of this issue and its relation to reasoning and jurisprudential renewal, as well as the justification of purposes rules with Al-Taher bin Ashour and its impact on jurisprudential deduction, in addition to that, defining the general and specific reasoning for Al-Taher bin Ashour and inferring with them and explaining the partial application in them.

The study was divided into an introduction and preface, three chapters and a conclusion. In the preamble, there is an introduction of Imam Muhammad al-Taher bin Ashour, while in the first chapter , the study dealt with the definition of the purposeful reasoning according to al-Taher bin Ashour, its evidence, its foundations, its importance, and its relationship to legal purposes, inference, fundamentalist and jurisprudential renewal, and reasoning the purposeful rules of Al-Taher bin Ashour and its impact on

jurisprudential deduction.As for the second chapter, the study dealt with the reasoning in the general purposes of Al-Taher bin Ashour, as for the third chapter dealt with the reasoning in the purposes of worship and transactions among people according to Al-Taher bin Ashour.

I followed the inductive, analytical and comparative approach based on deducing the concept of the intentional reasoning of Al-Taher bin Ashour, its evidence, its foundations, its importance, its controls, and its relationship to fundamentalist and jurisprudential reasoning, and the general and specific reasoning of Al-Taher bin Ashour and its inference, and a statement of partial application in each of them.

The study concluded that the rationale for the purposes of Al-Taher Bin Ashour is based on proving the ruling and the general and specific meanings stipulated and diligent, and then inferred by specific controls, and that the reasoning for the general purposes of Al-Taher Bin Ashour is based on three pillars: the general purposes related to the origin of legislation, and the general purposes related to With the overall general legislative features, and the general purposes related to the realization of the general objectives through the tools of deduction and the mechanisms of ijtihad, and that the specific intentional reasoning of Al-Taher bin Ashour dealt with worship and transactions between people, so he established them and then inferred them, and that the reasoning of the general and private purposes had many partial applications in which the purposeful reasoning appeared in it when Al-Taher bin Ashour in his books such as Liberation, Enlightenment, and the purposes of Islamic Shari a’.

الفهرس